

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE VERDADE EM DESCARTES

MARCELO PINHEIRO DE SOUZA

CURITIBA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

MARCELO PINHEIRO DE SOUZA

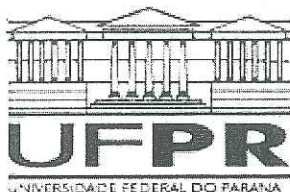
CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE VERDADE EM DESCARTES

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em
Filosofia do Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Adriana Camargo
Capello

CURITIBA

2016



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 150 de 2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao oitavo dia do mês de abril do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. João Antonio Ferrer Guimarães (UNIOESTE), Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, (UFPR), sob a orientação da Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Marcelo Pinheiro de Souza "**Considerações sobre a noção de verdade em Descartes.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. Marco Antonio Valentim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 08 de abril de 2016.

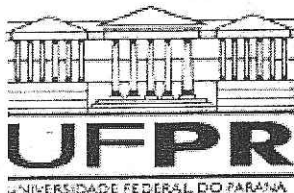
Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Maria Adriana Camargo Cappello
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. João Antonio Ferrer Guimarães
Primeiro examinador
UNIOESTE

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo examinador
UFPR





AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 150 de 08/04/2016

Mestrando: Marcelo Pinheiro de Souza

Titulo da Dissertação: "Considerações sobre a noção de verdade em Descartes."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. João Antonio Ferrer Guimarães (UNIOESTE) Primeiro examinador	9,5
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR) Segundo examinador	9,5
Média final	9,5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. João Antonio Ferrer Guimarães
Primeiro Examinador
UNIOESTE

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador da PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 17 de maio de 2016

Prof. Dr. Maria Adriano L. Leprie Assinatura: Maria Adriano L. Leprie

Para Mayra
que deixa minha vida bonita

Agradecimentos

A Deus.

Aos meus pais Neuza e Adão (*in memoriam*), por, apesar das difíceis circunstâncias, sempre apoiarem minha formação. Ao meu irmão Lucas, por me ensinar a ser forte e alegre em meio aos percalços. Aos meus sogros Sueli e Nilo, pelo amparo e confiança.

À minha orientadora Maria Adriana Camargo Capello, pela dedicação e zelo com meu trabalho, pela notável disposição em me encontrar semanalmente ao longo de meses e pelas tantas leituras minuciosas.

Ao professor Marco Antonio Valentim pela honestidade de seu trabalho, por, há sete anos, ter me aceitado na Iniciação Científica, me acompanhado durante toda a graduação e, ainda hoje, pela generosidade com a minha formação.

Ao professor João Antonio Ferrer Guimarães por aceitar participar de minha banca.

Ao professor Thiago Falkenbach pela solicitude, seriedade em seu trabalho e pelas diversas contribuições.

Ao professor Leandro de Araújo Sardeiro, por ter gentilmente me enviado diversos livros, artigos e e-mails. Ao professor Érico Andrade por ler meu projeto de mestrado e, embora não concretizado por mudança de tema, ter aceitado de bom grado me coorientar no mestrado. Aos professores George Moyal e Bruce Hauptli por terem gentilmente me fornecido seus artigos.

Aos Amigos Renan, Clebe, João, Rafael, Thiago, André, pela companhia e embriaguez, *In Vino Veritas*.

À CAPES, pelo auxílio financeiro.

Já não existe na Terra, mas ele persiste em que lugar? Há realmente um lugar próprio para os santos. Deus existe. O universo foi criado por ele e pra que serve o universo? Se os homens... se a humanidade desaparecesse, o universo seria inútil. Ou será que ele tem em si próprio uma função sem a existência do homem. Nós... nós queremos imitar Deus e por isso há artistas. Os artistas querem recriar o mundo como se fossem pequenos deuses... e fazem uma série.... um constante repensar sobre a história, sobre a vida, sobre as coisas que se vão passando no mundo, que a gente crê que se passaram, mas porque acreditamos... sim, porque afinal acreditamos na memória. Porque tudo passou... e quem nos garante que isso que imaginamos que passou se passou realmente? A quem devemos perguntar? Este mundo... esta suposição então é uma ilusão. A única coisa verdadeira é a memória, mas a memória é uma invenção. No fundo, a memória... quer dizer no cinema, no cinema a câmara pode fixar o momento, mas esse momento já passou, no fundo o que ele traça é um fantasma desse momento. E já não temos a certeza se esse momento existiu fora da película... ou a película é uma garantia da existência desse momento? Não sei, ou disso sei cada vez menos. Vivemos, afinal, numa dúvida permanente. No entanto, vivemos com os pés na terra, comemos, gozamos a vida.

Manoel de Oliveira

Resumo

Este trabalho se divide em três pontos principais: explicação da definição de verdade apresentada por Descartes em carta a Mersenne; investigação da relação entre conhecimentos verdadeiros e critério de verdade; crítica à leitura de que a verdade é entendida como coerência nas *Meditações*. Defende-se que a explicação do que é a verdade pertence à natureza simples e, mais especificamente, às noções comuns. Ao investigar a relação entre conhecimentos verdadeiros e critério de verdade, assume-se que a partir do conhecimento das verdades particulares é formulado o critério de verdade; dado isso, apresenta-se uma resposta ao problema da circularidade. Na medida em que se critica a leitura de que a verdade, nas *Meditações*, é entendida como coerência, argumenta-se que tal leitura contraria à tese das ideias eternas e imutáveis, e, como consequência, da veracidade divina.

Palavras chaves: Descartes, verdade, círculo cartesiano.

Abstract

This work is divided into three main points: explanation of the truth definition presented by Descartes in a letter to Mersenne; investigation of the relation between knowledge and truth criterion; criticism to the reading that truth is understood as coherence in the Meditations. It is argued that the explanation of what is the truth belongs to the simple natures and, more specifically, to the common notions. By investigating the relation between true knowledge and truth criterion, it is assumed that is from the knowledge of the particular truths that is formulated the truth criterion; that being said, it presents an answer to the circularity problem. Once it criticizes in the Meditations that the reading of what is the truth is understood as coherence, it argues that such interpretation contradicts the eternal and immutable idea thesis, and, as a consequence, the divine truth.

Key words: Descartes, truth, Cartesian circle.

SUMÁRIO

Introdução	12
1 O que é a verdade: sua explicação nominal	15
1.1 <i>Definição clássica de verdade como correspondência</i>	16
1.2 <i>Descartes e a definição clássica de verdade como correspondência</i>	16
1.3 <i>A verdade como natureza simples</i>	17
1.3.1 <i>O conhecimento do que é a verdade</i>	19
1.3.2 <i>O que é a verdade como uma noção comum</i>	22
1.3.3 <i>Considerações sobre o conhecimento do que é a verdade</i>	24
1.4 <i>Definição de verdade: o problema da circularidade</i>	26
1.4.1 <i>A verdade como uma noção comum: uma resposta à petição de princípio</i>	28
1.4.2 <i>Conclusão sobre os problemas com a definição de verdade</i>	29
1.5 <i>Considerações sobre a explicação cartesiana da verdade</i>	29
2 Critério de verdade e conhecimentos verdadeiros	31
2.1 <i>O conhecimento da primeira verdade</i>	31
2.2 <i>A extração do critério de verdade</i>	35
2.3 <i>Problematização do critério de verdade</i>	36
2.4 <i>Resposta às problematizações</i>	37
2.4.1 <i>A dúvida é um critério de verdade?</i>	38
2.4.2 <i>A anterioridade dos conhecimentos verdadeiros frente ao critério da clareza e distinção</i>	39
2.5 <i>O problema da circularidade nas Meditações</i>	43
2.5.1 <i>A dúvida: passagens que corroboram a interpretação de que ela atinge o entendimento enquanto capacidade de conhecimento</i>	47

2.5.2 Problemas com a interpretação de que a dúvida atinge o entendimento enquanto faculdade de conhecimento.....	50
2.5.3 A dúvida: generalização e seus elementos	52
2.5.3.1 O argumento da ilusão dos sentidos: generalização e seus elementos	53
2.5.4 Outra leitura da dúvida: o entendimento não é colocado em questão	55
2.5.4.1 As classes de objetos no contexto da dúvida	56
2.5.4.1.1 Os objetos corpóreos	56
2.5.4.1.2 Os objetos intelectuais	57
2.5.4.1.3 As naturezas comuns	57
2.5.4.2 A substância pensante e seus modos em Descartes.	58
2.5.4.2.1 A ideia como um modo privilegiado	59
2.5.4.2.1.1 O duplo sentido da ideia	60
2.5.4.2.2 Modos de pensamento: resistência à dúvida.....	62
2.5.4.2.3 Realidade objetiva: resistência à dúvida	63
2.5.4.2.4 A dúvida: o que foi colocado em questão	65
2.5.4.3 O juízo e sua relação com o erro.....	67
2.5.4.4 O conhecimento do pensamento e seus modos: o entendimento não é colocado em questão	69
2.6 Resposta à circularidade	72
2.6.1 Apresentação	72
2.6.2 Aproximação com a bibliografia secundária	74
2.6.3 As noções comuns e sua resistência à dúvida	75
2.6.4 Esboço da prova da existência de Deus e suas implicações à regra de verdade	77
2.6.5 Resposta à circularidade: dificuldades	78
2.6.6 Resposta à circularidade: um caminho para solucionar as dificuldades.....	79

3 A definição de verdade na filosofia cartesiana: coerência ou correspondência.....	82
Considerações Finais.....	88
REFERÊNCIAS.....	102

Introdução

Descartes não trata explicitamente da noção de verdade nas *Meditações*. Segundo Landim, três elementos seriam necessários para tanto: primeiro, dizer o que é a verdade (sua definição); segundo, pronunciar-se sobre a possibilidade de haver conhecimentos verdadeiros; terceiro, se houver conhecimentos verdadeiros, apresentar os meios de reconhecê-los, isto é, os *critérios* que permitem distinguir a verdade de determinadas proposições [LANDIM, 1993, p. 460]¹. Não é dada nas *Meditações* nenhuma explicação do que é a verdade; são comprovados, contudo, conhecimentos verdadeiros, por exemplo: “*eu sou, eu existo*” [DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19]; a partir do qual se extrai um suposto² critério de verdade que permite reconhecer conhecimentos verdadeiros: “E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” [*idem*, p. 108]. Dos três elementos acima citados, apenas dois parecem ser dados pelo autor na obra em questão: a possibilidade de haver conhecimentos verdadeiros e os meios de reconhecê-los.

A noção de verdade será abordada neste trabalho pelas seguintes etapas: primeira, análise da carta de Descartes a Mersenne sobre a definição de verdade [AT II³, 596 – 598]; segunda, investigação nas *Meditações* da relação entre os primeiros conhecimentos verdadeiros e o critério de verdade e, a partir disso, apresentação de uma resposta à circularidade; terceira, será apresentada uma crítica à concepção de que a verdade, nas *Meditações*, pode ser entendida como **coerência** entre ideias.

¹ Agradeço ao professor Thiago Falkenbach por ter me apontado a necessidade de abordar estes três elementos ao tratar a noção de verdade.

² Suposto porque neste momento a regra geral de verdade ainda não foi validada. Este assunto será abordado no segundo capítulo.

³ AT (iniciais dos organizadores), volume e página.

Na primeira etapa, lançarei a hipótese de que a concepção de Descartes sobre a definição de verdade pertence à classe das naturezas simples, mais especificamente, das noções comuns. Justificarei esta relação baseado no modo como a definição de verdade e as naturezas simples são conhecidas pelo entendimento: sem esforços, naturalmente, na medida em que são percebidas clara e distintamente. Defenderei que a verdade é definida em termos de conformidade do pensamento com o objeto; porém, tomando o devido cuidado, não se pode antecipar aqui uma tese correspondentista, pois o objeto é caracterizado de modo indeterminado.

Na segunda etapa, defenderei que a relação entre conhecimentos verdadeiros e critério de verdade em Descartes ocorre pela descoberta de conhecimentos que prescindem do critério de verdade e o possibilitam. Em outros termos, ao duvidar, conheço verdades particulares e, ao conhecer verdades particulares, formulo o critério de verdade, o qual ainda precisa ser fundamentado como regra geral de verdade. A partir disso, procurarei abordar o clássico problema da circularidade, da qual a filosofia cartesiana é acusada. No círculo cartesiano, *grosso modo*, prova-se a veracidade divina por meio de premissas claras e distintas, e se provam as premissas claras e distintas por meio da veracidade divina. Como resposta a esta acusação, pretendo explorar o estatuto de alguns conhecimentos verdadeiros que não podem ser negados por serem condições da própria dúvida. Neste sentido, eles são justificados não pelo critério geral de verdade, mas pela própria dúvida que, tendo sido aceita, acaba por implicar alguns conhecimentos verdadeiros. Estes servirão de premissas à prova da veracidade divina, a qual fundamentará o critério de verdade. Deste modo, os conhecimentos verdadeiros, no contexto da dúvida, são justificados pela própria dúvida, não recorrendo ao critério geral de verdade; o critério geral de verdade é formulado a partir destes conhecimentos; a veracidade divina fundamenta a regra geral de verdade, isto é, a generalização de que todas as percepções claras e distintas são verdadeiras.

Na terceira etapa, apresentarei uma crítica à leitura que, nas *Meditações*, a verdade é entendida como coerência. Esta concepção propõe que a preocupação de Descartes nas *Meditações* é com a consistência da razão [FRANKFURT, 1978, p. 37], sendo a verdade entendida como coerência entre ideias evidentes. Defenderei que tal

leitura contrária a tese das ideias eternas e imutáveis e, como consequência, da veracidade divina. Ao perceber clara e distintamente que algumas relações são necessárias – por exemplo: a substância pensante tem como atributo principal o pensamento e a substância extensa a extensão – afirma-se que tais percepções são de essências eternas e imutáveis [DESCARTES, 1973. pp. 131-132; AT VII 64]. Porém, segundo a versão coerentista, nada autorizaria a julgar que estas ideias sejam de essências eternas e imutáveis, mas que se tem apenas razões para julgar a consistência da razão, isto é, que o entendimento enquanto guiado por ideias claras e distintas não se contradiz. Agora se, ao ter percepções claras e distintas como as citadas acima, leva a julgá-las como essências eternas e imutáveis, implicar-se-ia que engana-se, pois, no limite, elas provam apenas a consistência da razão. Porém, ao perceber clara e distintamente, está-se em posse da melhor forma de alcançar conhecimentos e não há nenhum meio do entendimento ser corrigido por outra faculdade. Deste modo, se viesse a enganar-se nesses casos, Deus seria enganador, o que seria incompatível com a essência divina.

1 O que é a verdade: sua explicação nominal

Descartes, diferentemente de sua abordagem nas *Meditações*, discorre sobre o *que é a verdade* em uma carta a Mersenne (16 de outubro de 1639, AT II, 596 – 598):

Ele examina o que é a verdade: e quanto a mim eu jamais duvidei dela, parecendo-me que é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la. Com efeito, existem meios de examinar uma balança antes de se usá-la, mas não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente [...]. Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade? Assim, pode-se explicar *quid nominis* àqueles que não compreendem a língua e lhes dizer que a palavra verdade, na sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com o objeto, mas que quando ela é atribuída às coisas que existem fora do pensamento isto significa somente que estas coisas podem servir de objetos a pensamentos verdadeiros, seja aos nossos, seja aos de Deus, mas não se pode dar qualquer definição lógica que ajude a conhecer sua natureza[DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II, pp. 596 – 597].

Na passagem acima, o assunto em questão refere-se ao que é a verdade – não se *há* verdade e nem *como reconhecê-la*. Embora não se dê qualquer definição lógica, uma explicação *quid nominis*⁴ é apresentada: a verdade é a conformidade entre o pensamento e o objeto. À primeira vista, parece que Descartes está apresentando uma versão clássica de verdade como correspondência⁵.

⁴ Definição lógica: permite conhecer a natureza daquilo que é definido; explicação *quid nominis*: denota o significado de um termo, no caso o termo “verdade”, cujo significado é “correspondência entre o pensamento e um objeto” sem nada dizer sobre a natureza mesma da coisa que pode carregar este significado, ou seja, sem nada dizer sobre a que coisas cabem tal definição, que coisas, portanto, são verdadeiras.

⁵ Ao considerar uma definição de verdade clássica, estou seguindo a interpretação de Landim dada à tematização dada por São Tomás e Aristóteles. Diz Aristóteles: “Com efeito, é falso dizer que o ente não é ou que o não-ente é; e é verdade dizer que o ente é e que o não-ente não é” [ARISTÓTELES, *apud* Landim, 1992, p. 12]; diz São Tomás: “Com efeito, como a verdade do intelecto consiste na adequação do intelecto e da coisa segundo que o intelecto diz ser o que é, ou não ser o que não é” [SÃO TOMÁS, *apud* Landim, 1992, p. 12].

1.1 Definição clássica de verdade como correspondência

É importante atentar para três termos que são fundamentais para compreender a definição clássica de verdade: conformidade, pensamento e objeto. Segundo esta concepção, os objetos são entidades extra-mentais e os pensamentos são entidades mentais, a conformidade destes àqueles tem como resultado *pensamentos verdadeiros* [LANDIM, 1992, p. 23]. O pensamento por meio de proposições ou juízos descreve os fatos ou coisas; as coisas tornam o pensamento verdadeiro; assim, uma proposição só será considerada verdadeira na medida em que descreve corretamente os fatos, correspondendo então à realidade [*idem*]. Um exemplo de proposição verdadeira pode ser encontrado na proposição “a neve é branca”. Sua explicação é o fato de a neve realmente ser branca.

Pode ser extraído do parágrafo acima a seguinte implicação: determinada descrição é verdadeira na medida em que ela corresponde à realidade. A verdade será dada quando minhas crenças estão de acordo com algo que existe independentemente do pensamento. A realidade, não o pensamento, será, então, a norma da verdade.

1.2 Descartes e a definição clássica de verdade como correspondência

A definição clássica de verdade, tendo sido caracterizada de maneira geral, permite o seguinte questionamento: seriam as considerações de Descartes sobre a verdade, citadas acima, concordantes com a definição clássica? Parece, à primeira vista, que sim, os três elementos (pensamento, objeto e correspondência) podem ser elencados em ambas. Pode-se ver os três elementos em Descartes na sua explicação *quid nominis*: “verdade [...] denota a *conformidade* do *pensamento* com o *objeto*” [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II, p. 597 grifo nosso]. Porém, no que se refere à correspondência do pensamento com objetos, entendidos como entidades extra-mentais, a passagem deixa em aberto: “mas que quando ela é atribuída às coisas

que *existem fora do pensamento* isto significa somente que estas coisas *podem* servir de objetos a pensamentos verdadeiros [...]” [*idem*, grifo nosso]. Sabe-se que a verdade é a conformidade do pensamento com o objeto, sabe-se também que algumas coisas podem existir para além do pensamento. Na última citação, descreve-se um objeto que está fora do pensamento, o qual, para ser considerado verdadeiro, deve poder ser objeto de um pensamento que a ele se adéque. Contudo, não se pode afirmar o mesmo de todos os objetos, pois a passagem anterior deixa em aberto como os “objetos” aos quais os pensamentos devem se adequar para serem verdadeiros estão sendo entendidos. Desta forma, o que Descartes entende por objetos pode incluir casos de objetos existentes apenas no pensamento e, neste caso, sua relação de correspondência não se daria entre pensamentos e objetos entendidos como entidades extra-mentais⁶, mas entre duas entidades mentais.

Dadas as considerações acima, não é possível no momento afirmar que Descartes compartilha em todos os aspectos uma definição de verdade clássica. Há, em certo sentido, uma noção de verdade como correspondência entre pensamento e objeto. No entanto, apenas pela análise da carta em questão não temos material suficiente para afirmar com exatidão com qual espécie de correspondência o autor está se comprometendo.

1.3 A verdade como natureza simples

Busquemos então enquadrar a explicação *quid nominis* da verdade na filosofia cartesiana. Nossa hipótese é de ser ela uma **noção comum**, um dos três tipos de **naturezas simples** apresentadas por Descartes nas Regras, as quais configuram as coisas mais simples em relação ao entendimento [DESCARTES, 1989, pp. 71 – 72, 78 – 79; AT X, 418, 420]. Entendimento para Descartes é a faculdade pela qual conhecemos as coisas [*Idem*, pp. 69 – 70; AT X 415 – 16]. A simplicidade de tais naturezas é reconhecida quando o entendimento, ao dividi-las, torna-as *menos*

⁶ Este assunto será desenvolvido à frente.

conhecidas, ou seja, seu conhecimento é tão claro que elas não podem ser melhor apreendidas – qualquer tentativa de divisão acabaria por obscurecê-las [*idem*]. Assim, a simplicidade é determinada em relação ao modo como estas naturezas são apreendidas pelo entendimento, neste sentido explica Marion: “[...] nós apreendemos o primeiro objeto cognoscível, qualquer que seja ele, dado que possa ser conhecido ‘facilmente’ e, portanto, com certeza” [MARION (COTTINGHAM org.), 2009, p.144]. Estas naturezas organizarão todo o nosso conhecimento, todas as coisas compostas ao serem conhecidas se remeterão às naturezas simples, e estas por sua vez não se remeterão a nada, diz Descartes: “nada podemos compreender para além destas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que entre elas existe” [DESCARTES, 1989, p.75; AT X 422]. Ao se chegar às naturezas simples, nossa relação de conhecimento se dará da seguinte forma:

Conclui-se, em segundo lugar, que não há que envidar esforços por conhecer essas naturezas simples, pois são já suficientemente conhecidas por si mesmas, mas apenas por as separar uma das outras e considerar à parte intuitivamente cada uma delas, aplicando-lhes a sua penetração intelectual [DESCARTES, 1989, pp. 78 – 79; AT X 425].

As naturezas simples são o fundamento de todo conhecimento, a partir delas a ciência será construída. Como princípios, são conhecidas por si mesmas, isto é, não fazem referência a nada outro exceto a si mesmas.

Caracterizadas as naturezas simples, pode-se compreender a seguinte passagem sobre a explicação da verdade: “parecendo-me que [o que é a verdade] é uma noção tão transcendentalmente clara que é impossível ignorá-la. Com efeito, [...] não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente” [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II 597]. Essa apresentação sobre o que é a verdade se adequa coerentemente às naturezas simples. Em relação à compreensão das últimas, Descartes diz não haver necessidade de esforços e, em relação à primeira, que a conhecemos naturalmente. Conhece-se naturalmente o que é a verdade por ser ela “uma noção transcendentalmente clara”, assim como se conhece sem esforços as naturezas simples por elas se apresentarem claramente ao

entendimento. Penso, desta forma, que o que é a verdade pode ser considerada uma natureza simples.

Em suma, nossa hipótese é que a definição de verdade seja uma natureza simples em virtude de ser conhecida naturalmente por ser “transcendentalmente clara”. Resta-nos ainda precisar como ocorre este conhecimento.

1.3.1 O conhecimento do que é a verdade

O que é a verdade, assim como todas as naturezas simples, é conhecido pelo entendimento no ato de intuir [DESCARTES, 1989, p. 35; AT X 383]. Diz Descartes sobre a intuição:

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas a concepção da mente pura e atenta tão fácil e distinta que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos, ou então, o que é a mesma coisa, a concepção da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão [DESCARTES, 1989, p. 20, tradução modificada; AT X 368].

Nos próximos três parágrafos serão analisados: primeiro, a rejeição de Descartes em relação aos sentidos e à imaginação; segundo, a intuição como concepção pura, fácil e distinta da mente atenta; e por fim, a exclusividade da razão no ato de intuição.

Descartes exclui a convicção dada pelos sentidos e os julgamentos enganosos da imaginação: qualquer crença que seja movida pelos sentidos deve ser rejeitada, o motivo da rejeição é sugerido pela qualificação destes como *flutuantes*. Não podemos afirmar nada fundamentado em algo que em curto tempo será modificado, as coisas pertencentes aos sentidos são assim, elas se alteram com o passar do tempo e mudam conforme nossos sentidos as apreendem [BECK, 1952, p. 4]. As composições inadequadas da imaginação são rejeitadas, pois o autor está preocupado com as composições arbitrárias a partir de naturezas simples que podem levar ao erro.

A intuição é a concepção **pura e atenta** da mente: **pura** porque o entendimento não pode ter como obstáculo nenhuma outra faculdade – sua relação com o objeto

deve ser imediata⁷; e **atenta** por ilustrar uma relação adequada com os objetos, oposta a uma relação descuidada, passível de equívocos e obscuridades⁸. A concepção além de ser pura e atenta, é também **fácil** (e, assim, **clara**) e **distinta**. A **facilidade**, obviamente, está relacionada ao fato de algo ser conhecido pelo entendimento sem dificuldade. O objeto é então qualificado relativamente ao entendimento: para ser conhecido facilmente ele deve se apresentar de modo **claro**, isto é, “está manifestamente presente a uma mente atenta, assim como dizemos que são claramente vistas por nós as [coisas] que, presentes a um olho que enxerga, movem-no de maneira suficientemente forte e manifesta.” [DESCARTES, 2002, p. 61; AT VIII 21 – 22]. É importante notar que uma concepção clara não depende exclusivamente do entendimento, o objeto deve aparecer ao entendimento e nesta aparição ele deve estar aberto para a mente, no sentido de ser passível de intuição [VILLORO, 1965, p.15]. A **distinção**, por outro lado, ao distinguir o objeto intuído dos demais, delimita o que é claro, identifica-se o objeto e não o confunde com os demais. Deste modo, **clareza** e **distinção** se complementam, a primeira permitindo a fácil apreensão do objeto e a segunda separando o que se conhece clara e facilmente dos demais objetos, ou, em outras palavras, evitando sua confusão com outros objetos, delimitando assim tudo aquilo que se mostra ao entendimento puro e atento. Podemos, por fim, notar como

⁷ O que não implica, nas *Regras*, que o entendimento não possa receber ajuda de outras faculdades. Ele pode atuar com outras faculdades de forma passiva ou ativa, ou seja, pode agir sobre elas, ou o contrário, elas agirem sobre ele [AT, X, 415, 24 – 25]. Dado um problema, dependerá do contexto a escolha de recorrermos a alguma faculdade para ajudar o entendimento, caso se reporte a coisas espirituais ele deve atuar sozinho, caso seja preciso se reportar a coisas corpóreas será necessário que ele atue com a imaginação. Mas sempre o entendimento atuará de forma ativa frente a outras faculdades quando buscar o conhecimento, e estas, dada sua limitação, sempre serão auxiliares [sobre este assunto, ver Regra XII das *Regras*].

⁸ O entendimento é limitado ao intuir, sua apreensão deve cuidar com os objetos complexos que ultrapassam a alçada da intuição. Assim, é necessário preparar a faculdade do entendimento para intuir ordenadamente, aquele que sem ordem e ao acaso desejar intuir tudo o que se mostra, infringe os limites de sua faculdade [sobre este assunto, ver Regra VIII das *Regras*]. A atenção faz com que o entendimento não perca as naturezas simples em vista das complexas, orienta nossa faculdade a reconhecer a natureza daquilo que se mostra, fazendo com que o entendimento se relacione com os objetos sem risco de ser enganado. Diz Descartes: “[...] o entendimento nunca pode ser enganado por experiência alguma, desde que unicamente tenha a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada [...]” [DESCARTES, 1989, p. 76; AT X 423].

clareza e distinção resultam em **indubitabilidade**, pois se nosso conhecimento é claro e distinto, consequentemente ele é completo, não permanece nele nada obscuro que nos levaria a supor verdade em alguns aspectos e falsidade em outros – estamos conscientes daquilo que conhecemos em relação/distinção a outras coisas, distinguindo o, portanto, de tudo aquilo que poderia ser posto em dúvida.

A intuição nasce apenas da luz da razão. Quando Descartes apresenta o meio que possuímos para conhecer os objetos, distingue corpo e espírito, e só pelo último é possível o conhecimento: “[...] é preciso conceber que esta força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual [...]” [DESCARTES, 1989, p. 69; AT X 425]. É neste sentido que Descartes se refere à luz da razão como uma via de conhecimento não corpórea, via esta que será responsável por todo o conhecimento.

Feitas as considerações sobre a intuição, destaca-se a primazia do entendimento em relação aos sentidos e à imaginação. O conhecimento é adquirido por um ato interno da mente, puramente espiritual, que se relaciona imediatamente com seus objetos por serem estas ideias inatas⁹ [AT III 424]. Esse conhecimento é autossuficiente, sua validação nas *Regras* é dada pelo ato da intuição que ao conhecer clara e distintamente conhece completamente, não deixando margem para a dúvida. A clareza e a distinção são características do objeto na medida em que ele é apreendido de modo evidente pelo entendimento e, assim, são critérios de seu conhecimento, o que significa que, ao não apelar a nenhuma validação externa a esta relação, este conhecimento é auto-justificável: “Dizemos, [...] que estas naturezas são todas conhecidas por si e que nada contém de falso.” [DESCARTES, 1989, p. 74; AT X 420]. Em suma, a validade do conhecimento das naturezas simples é dada em virtude da evidência destas quando intuídas.

Penso que as considerações acima nos permitem compreender que a definição de verdade (no caso a definição de verdade como correspondência entre o pensamento e o objeto), se nossa hipótese está correta, ao ser tratada como uma natureza simples,

⁹ Diz Descartes ao se referir às verdades matemáticas: “Ora, não há nenhuma delas em particular que não possamos compreender, se nosso espírito se dirige a considerá-la, e todas são *mentibus nostris ingentiae*” [DESCARTES, 2012, p. 208; AT I 145].

e dada sua clareza quando intuída, é uma definição auto-justificável, conhecida por si mesma.

Destaco que busquei compreender dentro da filosofia cartesiana onde se encaixava a caracterização do que é a verdade, apresentei algumas considerações sobre as naturezas simples que corroboram a hipótese que tal caracterização, na medida em que seu conhecimento é natural e transcendentemente claro, é uma natureza simples.

1.3.2 O que é a verdade como uma noção comum

Uma vez caracterizadas, de modo geral, as naturezas simples, podemos agora entrar em sua divisão: **puramente intelectuais**, **puramente materiais**, ou **comuns** [DESCARTES, 1989, p. 73/ AT X 419, 420]. As naturezas **intelectuais** são conhecidas pelo entendimento sem ajuda de nenhuma imagem corpórea, por exemplo, o que seja conhecimento, a dúvida e a ignorância; as naturezas **materiais** são aquelas que dizem respeito aos corpos, como a figura, a extensão e o movimento, e podem ter como auxílio a imaginação [*idem*]; por fim, as naturezas **comuns** são aquelas atribuídas tanto às naturezas corpóreas quanto às naturezas intelectuais, como a noção de existência, unidade, duração, e também aquelas que unem as naturezas simples entre si, incluindo aqui as leis fundamentais da lógica: “A isto se devem igualmente referir essas noções comuns que são como laços unindo entre si outras naturezas simples e sobre cuja evidência se apoiam todas as conclusões de raciocínio. São as seguintes: duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si [...]” [*idem*]¹⁰. Outro exemplo de natureza

¹⁰ É importante destacar a diferença entre dois tipos de naturezas comuns: uma pode ser aplicada a todas as coisas – mas não é utilizada para unir as naturezas simples; a outra possui a propriedade de unir as naturezas simples e aqui se incluem as leis da lógica. Esta diferença leva, por exemplo, Leonard G. Miller, em seu artigo *Descartes, Mathematics, and God*, a dividir as naturezas simples em quatro espécies: “*Descartes is not as specific as he might be about the nature, number, and kinds of simples, but in his fullest lists he divides them into four main categories: those which apply to all things, such as existence, substance, duration, number, unit; those which apply to physical things, such as extension, shape, straight, motion; those which apply to mental things, such as thought, ignorance, doubt; and, depending on the particular list, either relations such as equals, like, and cause and effect or axioms such as 'If equals be added to equals the results will be equal,' 'Things the same as a third are the same as one another,' and 'Everything has a cause'*” [MILLER, 1957, p.453]. Não nos comprometeremos com essa quarta divisão, basta para nossos propósitos estar clara a diferença dentro das próprias noções comuns.

comum é a impossibilidade que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo [AT IV, 444].

As noções comuns, particularmente as que expressam relações, não têm como referentes coisas, ou seja, não são ideias que apresentam coisas, o que não impede que elas sejam aplicadas a objetos corpóreos e intelectuais [LANDIM, 1992, p. 25]. Elas não devem ser confundidas com as naturezas materiais, que apresentam propriedades dos corpos, e nem com as naturezas intelectuais, que apresentam entidades exclusivamente intelectuais. Estas noções comuns se caracterizam, neste sentido, negativamente, por não apresentarem coisas e, positivamente, por apresentarem relações que podem referir-se tanto às naturezas corpóreas como às naturezas intelectuais¹¹. Elas são conhecidas quer pelo entendimento, tendo como auxílio figuras corpóreas criadas na imaginação, quer pelo entendimento puro [*idem*]. Seu conhecimento, por ser uma natureza simples, não depende necessariamente de nenhuma outra natureza, mas é dado, na própria introspecção do entendimento.

Explicitando nossa hipótese anterior, segundo a qual, a definição de verdade é uma natureza simples, sugerimos agora que na medida em que ela é apresentada como a conformidade do pensamento com o objeto, trata-se de uma noção comum que expressa uma relação. Ela não é uma coisa, essência de algo, mas a relação que ocorre entre o pensamento e o objeto. Como natureza simples, pode ser conhecida pela introspecção do entendimento independentemente de outras faculdades ou outras naturezas simples. A validade desta espécie de noção comum pode ocorrer pelo entendimento ao descobrir as regras pelas quais ele relaciona as naturezas simples.

¹¹ Descartes no Artigo XLIX dos *Princípios da Filosofia* identifica as verdades eternas como noções comuns e as distingue das coisas ou suas propriedades atribuindo a sua existência à mente, diz ele “Mas consideramos tudo isso como coisas, ou como qualidades (ou seja, modos) de coisas. Porém, visto que reconhecemos que não pode ocorrer que a partir de nada algo venha a ser, então esta proposição, *a partir de nada nada vem a ser*, é considerado não como alguma coisa existente, nem tampouco como modo de coisa, mas como uma certa verdade eterna que tem [sua] sede em nossa mente e se chama noção comum, ou ainda axioma.” [DESCARTES, 2002, p. 65].

Deste modo, a descoberta de tais regras não implica necessariamente a existência de outras naturezas simples, elas podem ser descobertas pelo próprio entendimento quando este se volta para suas regras de relação, por exemplo, a descoberta de que não é possível pensar que algo seja e não seja ao mesmo tempo não pressupõe a existência de naturezas simples intelectuais nem materiais – desta descoberta, por si mesma, não se pode implicar a existência de outras naturezas, ela implica apenas a descoberta de regras do entendimento¹².

1.3.3 Considerações sobre o conhecimento do que é a verdade

Buscamos, na etapa anterior, uma hipótese explicativa que deixasse clara a concepção do que é a verdade apresentada na carta a Mersenne de 1639. Para isso, a interpretamos como uma natureza simples. Podemos, deste modo, entender o seu caráter auto-justificado na medida em que é conhecida pelo ato de intuição. Dentre as naturezas simples, a caracterizamos como uma noção comum por apresentar uma relação; relação que pode abarcar tanto naturezas simples intelectuais, quanto naturezas simples materiais. No entanto, como Descartes explicita nos *Princípios*, tais noções comuns não pressupõem a existência mesma das naturezas simples materiais ou intelectuais cujas relações elas estabelecem, elas podem ser dadas ao entendimento quando este se volta às suas regras de relação. A descoberta seria então de princípios formais, uma vez que ela não depende da existência daquelas naturezas para ser descoberta e nem sua descoberta as implica [LANDIM, 1992, p. 25].

Uma boa ilustração para entendermos como ocorre o conhecimento do que é a verdade penso ser dada por Alquié, o qual, em outro contexto, ilustra dois exemplos:

¹² Este é um ponto aparentemente delicado de nossa argumentação. Pode-se objetar, como Miller, que estas relações são generalizações de características particulares das naturezas simples [MILLER, 1957, p. 453]. As consequências em condicionar necessariamente a apreensão das naturezas comuns à percepção de outras naturezas simples (intelectuais ou materiais) são desastrosas para as próprias naturezas simples. Primeiro, em alguns casos a apreensão destas não se daria por si mesma, mas seria derivada das relações com outras naturezas simples, o que contrariaria a afirmação de que todas as naturezas simples são conhecidas por si mesmas. Segundo, sua validação dependeria de que esta relação se mantivesse nas naturezas simples. Assim, por exemplo, o princípio de não contradição seria válido pela observação de que em outras naturezas simples este princípio manter-se-ia, o que contrariaria o seu caráter auto-justificado.

“Os julgamentos morais propostos a uma criança não teriam nenhum sentido para ela se sua consciência já não fosse moral, e pode-se dizer ao mesmo tempo que a ideia da beleza é despertada em nós pelas obras de arte e que, no entanto, preexiste às mesmas” [ALQUIÉ, 1973, p. 19]. Nos dois casos, de modo semelhante com o que ocorreria com a verdade, as ideias tanto preexistem aos fatos, quanto não carecem ser definidas para serem compreendidas e são despertadas sob algumas condições propícias. A peculiaridade da verdade estaria, então, na reflexão sobre si mesma, uma vez revelada em ato, para ser percebida, diferentemente dos outros casos que apelariam a algo exterior a si.

Podemos, por fim, destacar três notas no conhecimento do que é a verdade: primeira, ele pressupõe uma intuição clara e distinta, para a qual não cabe justificação (assim como não se justificam os princípios da lógica para além de uma intuição clara e distinta); segunda, do conhecimento nominal do que é a verdade não sabemos quais pensamentos são verdadeiros, isto é, quais pensamentos são adequados a seus objetos. Terceiro, a verdade como correspondência entre pensamento e objeto, na medida em que é uma noção comum, não permite identificar de que espécie de correspondência Descartes está tratando, pois não se sabe, apenas por ela (noção comum do que é a verdade), como está sendo entendido o conceito de objeto, isto é, se são objetos extra-mentais ou não¹³. Em suma, a noção da verdade como natureza

¹³ No entanto, alguém pode defender que uma relação de correspondência se dá entre termos heterogêneos. Defendo que, tal como aparece, a apresentação da verdade como correspondência pode dar subsídios para interpretações de correspondência entre entidades mentais. Para fins ilustrativo, um exemplo deste último caso pode ser visto em Marcelo de Araújo, no artigo *Descartes on mathematical truths: coherence and correspondence in the refutation of skepticism*: “But just what is the kind of “conformity” (or correspondence) which Descartes has in mind here? He affirms that in its “proper meaning” (propre signification) the word “truth” denotes the conformity of thought with object. The concept of object, as we have already seen, may have at least two different meanings: on the one hand, it means a thing which appears in the mind (something which has “objective reality”). In this case, the object is a kind of mental entity. On the other hand, it can also mean a mind-independent thing (something which has “formal reality”). When Descartes affirms that the word “truth” signifies the conformity of thought with object, he understands “object” in its first sense, i.e., as a kind of mental entity [...] Descartes conceives of conformity as a new kind of relationship, namely not between thoughts (or whichever truth-bearers) and mind-independent state of affairs, but as a relationship between two different kinds of mental entities, namely: thoughts and (mental) objects” [ARAÚJO, 2006, p. 329]. A resposta a esta questão acredito não poder ser dada apenas pela carta a Mersenne de 1639, sem analisar algumas teses que Descartes lança sobre o que faz algo ser verdadeiro, o que será tratado mais a frente por meio das *Meditações*.

simples e noção comum dispensa qualquer justificação para além de sua intuição embora ela não nos auxilie a encontrar pensamentos verdadeiros e nem identificar que espécie de correspondência o autor está tratando¹⁴.

1.4 Definição de verdade: o problema da circularidade

Michael Lynch em seu livro *The Nature of Truth* expõe um problema que se apresenta a toda definição de verdade, a saber, como definir a verdade sem a pressupor?¹⁵ [LYNCH, 2001, p. 1]. A dificuldade, segundo o autor, está na elementaridade do conceito de verdade, deste modo, qualquer tentativa de definição já emprega aquilo que está sendo investigado.

Baseado na carta a Mersenne citada anteriormente, lanço a hipótese que Descartes estava consciente deste problema:

Com efeito, existem meios de examinar uma balança antes de se usá-la, mas não existiriam meios de aprender o que é a verdade se nós não a conhecêssemos naturalmente [...]. Pois, que razão teríamos para aceitar o que dela nos fosse ensinado, se nós não conhecêssemos já a verdade? [DESCARTES, apud Landim, 1992, p. 23].

Penso que esta passagem esteja apontando exatamente o mesmo problema que Michael Lynch apresenta¹⁶, isto é, a impossibilidade de definir a verdade sem fazer uso

¹⁴ Ver *anexo I*. Nele problematizo a tentativa de Forlin de extrair apenas pela carta em questão uma espécie de correspondência.

¹⁵ É importante notar que embora Michael Lynch, nesta passagem, relacione este problema à definição correspondentista de verdade, penso que o problema pode ser estendido às demais definições de verdade.

¹⁶ Uma interpretação a favor desta hipótese pode ser encontrada no livro *A teoria cartesiana da verdade* de Enéias Forlin, diz ele (comentando a mesma passagem citada neste parágrafo): “Em outras palavras, o que Descartes parece estar dizendo é que qualquer tentativa de definir a verdade já a pressupõe, pois para que uma definição de verdade seja aceita, com a exclusão de todas as demais, é preciso que ela seja verdadeira; ou seja, para definir a verdade, já é preciso conhecê-la. Mas se eu já a

dela ou, em outros termos, a impossibilidade de definir a verdade sem cair em petição de princípio. Uma petição de princípio, *grosso modo*, supõe como dado aquilo que deve ser provado, ou seja, quando a prova que deve estabelecer um determinado assunto depende de alguma forma que o mesmo assunto esteja estabelecido. Por exemplo: "A" pretende provar "B", mas "A" ao pretender provar "B" já dá "B" como provado. Qual seria a consequência disso? A impossibilidade de definir o que é a verdade sem fazer uso dela.

Faz-se necessário, neste momento, investigarmos as dificuldades que uma petição de princípio levanta, para tanto, é importante separar dois aspectos: epistêmico e lógico. Quanto ao primeiro, se é apresentado um argumento que pretende provar algo que está em questão tendo como base determinadas premissas, é de se esperar que esta prova não assuma como verdadeiro aquilo que está em questão. Porém, em uma petição de princípio, ocorre que aquilo que está em questão é pressuposto nas premissas; eis então o problema: “eles são *epistemicamente* infrutíferos, pois não avançam nas suas conclusões nada para além do que já está contido em suas premissas [as quais estão em questão]. Simplesmente repetir aquilo que já está contido nas premissas nada acrescenta ao que sabemos” [ZABOTI, 2013, p. 2]. Contudo, no seu aspecto lógico os argumentos circulares não são inválidos, pelo contrário, são válidos e necessários: “Argumentos circulares não são formalmente falaciosos. Pelo contrário, eles são necessariamente válidos. Circularidade no argumento, no fim das contas, é essencialmente uma forma de derivar uma proposição dela mesma; e qualquer um sempre está autorizado a fazer isto” ¹⁷ [FRANKFURT, *apud* Zaboti, 2013, p. 2; tradução nossa].

conheço, então porque é preciso defini-la? Mais que isso, defini-la não seria pressupor aquilo que deve ser explicado? Se o que está em questão é a própria verdade, então como podemos fazer uso dela para decidir uma tal questão? Como diz Descartes, 'não se pode dar nenhuma definição que ajude a conhecer sua natureza'." [FORLIN, 2005, p.31].

¹⁷ “Circular arguments are not formally fallacious. On the contrary, they are necessarily valid. Circularity in argument, after all, is essentially a matter of deriving a proposition from itself; and one is always entitled to do that.” [FRANKFURT, *apud* Zaboti, 2013, p. 2].

Em linhas gerais, um argumento circular na forma de uma petição de princípio não apresenta nada além do que esteja contido em suas premissas (as quais estão em questão) e, conseqüentemente, não apresenta nenhum conhecimento novo – este é o problema epistêmico; por outro lado, ele não é um argumento inválido, pois apenas reitera a conclusão que já estava contida nas premissas.

1.4.1 A verdade como uma noção comum: uma resposta à petição de princípio

Uma vez expostas as dificuldades no tópico acima, discorrer sobre o que é a verdade em Descartes parece assustador. Contudo, vamos continuar e analisar qual condição se impõe como principal obstáculo de nossa investigação. Acredito ser a impossibilidade de definir o que é a verdade sem fazer uso dessa definição; isto é, é feito uso, de antemão, da definição de verdade quando se pretende demonstrá-la. Como é possível isto, se uma explicação *quid nominis* de verdade havia sido exposta e, além disso, comparada com a definição correspondentista clássica? Parece que estamos na presença de uma inegável tensão em nosso texto. Acredito que esta tensão seja dissolvida por “o que é a verdade” ser uma natureza simples. Assim, a definição é conhecida por si mesma, não carecendo que se faça um uso anterior dela para demonstra-la. O problema epistêmico que se coloca ao demonstrar o que é a verdade não faz sentido neste contexto, pois, enquanto natureza simples, o seu conhecimento não é demonstrativo, mas intuitivo, conhecimento que não necessita de nenhuma demonstração para além desta intuição para ser aceito. Não há aqui premissas a partir das quais uma conclusão será extraída, há apenas, neste caso, a relação entre o entendimento e a definição de verdade que é justificada por si mesma.

1.4.2 Conclusão sobre os problemas com a definição de verdade

Descartes não problematiza o conhecimento do que é a verdade, sendo esta considerada uma noção transcendentemente clara que apreendemos naturalmente. Assim, não podemos acusar Descartes de circularidade ao tentar provar esta noção, pois ele não tenta estabelecer argumentos para justificá-la. O autor, ao invés disso, tenta mostrar que justamente por ser transcendentemente clara dispensa qualquer argumentação que vise justificá-la, na medida em que a intuímos clara e distintamente. A intuição é suficiente para fundamentar este conhecimento. Se o problema em incorrer em petição de princípio está no seu aspecto epistêmico, na teoria cartesiana se aceita, de partida, que temos este conhecimento de modo que não cabe apresentar argumentos para justificá-lo. Para aceitá-lo é preciso apenas se desvencilhar dos sentidos e da imaginação, voltando-se apenas ao entendimento e perceber o que nos é inato [AT III 424].

1.5 Considerações sobre a explicação cartesiana da verdade

Descartes é ambíguo no uso da expressão "objeto" em sua Carta a Mersenne de 1639. Os objetos podem ser entendidos tanto como entidades mentais quanto como entidades extra-mentais. Se entendidos como entidades mentais (e nossa análise estiver correta), o nosso pensamento deve corresponder às naturezas comuns, às naturezas simples intelectuais, materiais e às combinações destas. As naturezas simples seriam tomadas como puramente mentais por serem ideias e a conformidade seria então de entidades mentais a entidades mentais, no sentido em que meu pensamento descobre ideias inatas coerentes entre si e, recusando ideias confusas, se conformaria àquelas.

No segundo caso, em que o objeto é entendido como entidade extra-mental, a conformidade se daria entre entidades mentais (o pensamento) e entidades extra-mentais (os objetos). Neste caso as naturezas simples identificadas como ideias (entidades mentais) para serem verdadeiras corresponderiam de alguma forma a

objetos heterogêneos a si (entidades extra-mentais). O problema então seria como provar sua correspondência a objetos exteriores a si.

A explicação sobre o que é a verdade está também ligada a uma outra questão: posso, apreendendo-a, estar apto a reconhecer conhecimentos verdadeiros? Sabendo que ela é a conformidade do pensamento com o objeto, estaria em poder de alcançar conhecimentos verdadeiros? Uma resposta afirmativa seria se este conhecimento me apresentasse critérios para reconhecer verdades. Agora, se pensarmos nesta explicação por si só, elas não fornece critérios para eu saber quais pensamentos são conhecimentos verdadeiros.

2 Critério de verdade e conhecimentos verdadeiros

Será investigada agora a relação entre o critério de verdade e os conhecimentos verdadeiros. Apresentaremos a descoberta da primeira verdade, o critério de verdade que se extrai dela, algumas dificuldades que surgem ao tratar deste tema, como o nosso autor se posiciona em relação a elas e, por fim, dados os resultados atingidos, será problematizada a questão do círculo cartesiano.

2.1 O conhecimento da primeira verdade

Será analisado o argumento apresentado no quarto parágrafo da *Segunda Meditação* que leva à conclusão da existência do sujeito pensante, levando-se em conta a interpretação oferecida por Lia Levy nos artigos *Ainda o cogito: uma reconstrução do argumento da Segunda Meditação* e *A recusa da definição de homem na segunda Meditação*¹⁸, e aquela desenvolvida por Érico Andrade de Oliveira em *A função do método de análise na constituição do argumento do cogito nas Meditações: uma leitura do cogito através da Reductio ad absurdum*. Estes autores defendem que a estrutura do argumento que leva à existência do sujeito pensante está na forma da redução ao absurdo. Basicamente, uma redução ao absurdo supõe aquilo que pretende provar como falso, tendo em vista as contradições que esta suposição acarreta, resultando assim na impossibilidade de negar aquilo que o argumento pretende provar [OLIVEIRA, 2009, p. 165, 167]. Porém, cabe perguntar: é possível defender esta forma de argumentação na *Segunda Meditação*?

¹⁸ Estes trabalhos de Lia Levy são conjunto de uma série de três artigos: o primeiro, *Ainda o cogito: uma reconstrução do argumento da Segunda Meditação*; o segundo, *A recusa da definição de homem como animal racional na segunda meditação* e o terceiro *Ainda o cogito II: a recusa da definição de homem como animal racional na segunda meditação*. São, grosso modo, analisados neles o cogito e sua relação com a filosofia escolástica.

A passagem usada para defender uma redução ao absurdo está no quarto parágrafo da Segunda Meditação:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa [DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19].

A hipótese do gênio maligno aqui atesta a impossibilidade de não crer na existência daquele que é enganado. Desta forma, ele pode me enganar sempre, em todas as coisas, mas não pode me enganar quando eu penso que sou – este é o limite do alcance do gênio maligno. Embora Descartes use a hipótese para duvidar de todas as coisas (“Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, **espíritos alguns**, nem corpos alguns” [Descartes, 1973, p.100, grifo nosso; AT IX 19]), o que inclui dizer, todos os espíritos, quando o usa para duvidar de sua existência, o fato de ser enganado, acaba por atestar que existe. A forma da redução ao absurdo pode ser vista ao se perguntar: qual o motivo do gênio maligno não poder me enganar quanto à minha existência? Se eu estivesse enganado quando eu pensasse que existia isto acarretaria uma contradição: eu não existiria e também não pensaria; ora, mas se estou enganado, eu penso quando me engano [OLIVEIRA, 2009, p. 167, 168]. Em suma, aceitar que estou enganado quando penso que existo implica que eu aceite que eu pense e que não pense. Assim é impossível que o gênio maligno me engane quando eu pensar existir, pois aceitar o contrário me levaria a uma contradição¹⁹. Se esta interpretação é correta, na medida em que a prova ocorre por redução ao absurdo, lança-se mão do princípio de não contradição para provar a impossibilidade de negar a crença na existência do sujeito pensante.

¹⁹ Diz Érico Andrade de Oliveira “A proposição “eu sou, eu existo” é certa porque é impossível, para qualquer indivíduo conceber a sua proposição inversa, a saber, “eu não sou, eu não existo”, como certa” [OLIVEIRA, 2009, p. 169].

Visto a impossibilidade de negar a existência do sujeito pensante, passamos a analisar algumas propriedades do pensamento quando ele se volta a sua existência. Se negar esta afirmação sou levado a uma contradição, afirmar me leva a aceitá-la como verdadeira. Pensar que eu sou é identificar uma unidade real responsável pelo ato de pensamento, isto é, um sujeito ao qual pertence aquilo que é pensado. Deste modo, Descartes pode dizer “e, por mais que me engane não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” [DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19]. Embora não explicitamente desenvolvido pelo autor, nesta etapa da argumentação já se pode antecipar que o conteúdo de pensamento que expressa minha existência (eu existo, sou alguma coisa) identifica de um modo privilegiado um sujeito (o eu que pensa ser alguma coisa, uma unidade real que é responsável pelo pensamento): quando afirmo que penso ser algo, ou que penso que eu existo, esta afirmação (um ato de pensamento) se percebe ao mesmo tempo e imediatamente como existente e também como sujeito da mesma percepção²⁰ [LEVY, 2004, p. 15; LEVY, 2009, pp. 274, 276-277]. Assim, Descartes ao fim do parágrafo pode concluir e expressar sua primeira certeza²¹:

²⁰ A seguinte formulação de Lia Levy talvez ajude a ilustrar o que está sendo defendido: “A auto-referência que se mostra incorrigível e que é designada pelo pronome 'eu' não envolve apenas a discriminação de uma unidade real, mas também o reconhecimento desta unidade real, comportando o reconhecimento imediato, por ser realizado em um único ato de pensar, da identidade entre o sujeito da percepção (eu existo) e o sujeito da reflexão (eu penso eu [mesmo] existo)” [LEVY, 2009 n2, p. 166]. Notemos três pontos: a referência do eu é incorrigível, pois não pode se referir a outra coisa senão àquele que faz uso do pronome, ou seja, não cabe a hipótese de que quando pronuncio significativamente 'eu', referindo-me a mim mesmo, possa errar a referência – como pode acontecer, por exemplo, ao se referir erradamente a um objeto qualquer; ao me referir pelo pronome eu não apenas distingo uma unidade real, mas reconheço imediatamente esta distinção, isto é, tenho consciência imediatamente de uma unidade real; isto se deve por ser no mesmo ato de pensamento que me percebo como existente e como sujeito desta reflexão que tem como conteúdo sua própria existência, não há dois atos de pensamento, um que se percebe como existente e outro como sujeito desta reflexão – se isso acontecesse, poder-se-ia então questionar a garantia que a referência ao mesmo eu permaneceria nos diversos pensamentos e, por consequência, a validade da reflexão sobre minha existência (para uma explicação aprofundada deste ponto ver [LEVY, 2004]).

²¹ Este parágrafo descreve em linhas gerais algumas considerações sobre a afirmação de existência do sujeito pensante. Para não desviar de nosso tema, não vamos nos aprofundar nesta argumentação ou considerar suas vantagens em relação às demais interpretações dessa mesma afirmação. Para tanto sugiro os artigos que citei nesta etapa.

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. [DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19].

Chegada à primeira certeza, constata-se sua imprecisão, “Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou eu que estou certo que sou” [DESCARTES, 1973, p. 101; AT IX 19]. Resta, assim, esclarecer o que sou. É importante notar que embora no argumento antecedente da conclusão *eu sou, eu existo* já tenha sido reconhecido um sujeito, uma unidade real, não é claro ainda a natureza deste sujeito: o que se sabe é que na medida em que penso ser algo, não é possível duvidar de minha existência, agora o que é este algo necessita ser investigado. O sujeito das Meditações, então, por meio desta certeza, tentará extrair o que ele é. Pergunta-se se não é um corpo, porém não há nada que lhe permita afirmar isto apenas a partir do conhecimento de sua existência [*idem*] – atentemos que a hipótese do gênio maligno ainda está atuante e saber que eu sou é uma certeza que resiste a esta hipótese sem, no entanto, suprimi-la. Os corpos continuam sob dúvida e o fato de não poder negar que eu sou não me autoriza a afirmar que eu sou algo corpóreo, pois não está incluída nesta certeza nada que me leve a aceitar em minha existência qualquer resíduo corpóreo. Mas, afinal, o que pode ser extraído dela? O fato de que para conhecer que eu sou é necessário que eu pense. Subsiste a condição que me permite conhecer que sou e que não pode ser separado de mim, como afirma Descartes “[...] e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber por todo o tempo que eu penso” [*idem*, p.102; AT IX 21]. Sei que sou uma coisa que pensa, um entendimento²², com a mesma certeza que sabia anteriormente que eu existia, não posso colocar em dúvida este

²² Diz Descartes: “[...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...]” [DESCARTES, 1973, p. 102; AT IX 20].

conhecimento assim como não posso colocar em dúvida minha existência, como explica Lia Levy:

[...] mediante uma concepção clara e distinta do atributo [pensamento] que mais propriamente nos pertence na medida em que ele não apenas compartilha a condição de indubitabilidade do conhecimento da nossa existência, mas é condição necessária desta indubitabilidade (“só o pensamento não pode ser separado de mim”). [LEVY, 2009, p.164].

A primeira certeza de Descartes caracteriza a existência de um sujeito de pensamento. Descartes não afirma uma regra da lógica, o que não impede que ele use, por meio da redução ao absurdo, o princípio de não contradição, sem questioná-lo, para se chegar a tal certeza. Afirma-se a certeza de uma coisa que é e que não pode deixar de ser enquanto se perceber existindo, negar isso seria equivalente a aceitar que eu não existo, eu não penso e, assim, eu não duvido. Nota-se a partir disso que o autor dá de partida uma noção comum (princípio de não contradição) e a utiliza em sua investigação para se chegar a uma existência. Deste modo, até aqui não se pode afirmar nada sobre entidades matemáticas, corpóreas ou – exceto meu espírito enquanto pensa sua existência – espirituais. Não se pode afirmar nada, também, sobre a posse de um critério de verdade, nada foi dito a respeito das percepções claras e distintas, muito menos, a identificação deste conjunto como conhecimentos verdadeiros. Nesta etapa das *Meditações*, têm-se alguns conhecimentos particulares (como por exemplo: princípio de não contradição, que se duvida, pensa, existe) resistentes ao ataque do Gênio Maligno e independentes da validação da regra geral de verdade (todas as percepções claras e distintas são verdadeiras), que só será efetivada após a prova da veracidade divina.

2.2 A extração do critério de verdade

Após a descoberta da sua existência enquanto coisa pensante [*Segunda Meditação*, 1973, p. 100; AT IX 19], Descartes, na *Terceira Meditação*, extrai deste conhecimento a *suposta* regra geral de verdade:

Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras. [DESCARTES, 1973, pp. 107 – 108; AT IX 27].

Ao analisar o que está contido na primeira verdade chega-se à regra de verdade: a clareza e distinção, a qual se remete a um modo privilegiado do entendimento se relacionar com um objeto – o que anteriormente foi denominado intuição.

Nesta etapa, a regra de verdade é apenas suposta, pois, como Descartes observa, bastaria que algo claro e distinto se mostrasse falso para invalidá-la. Ela só assumirá um caráter definitivo quando for provado que todas as coisas percebidas clara e distintamente são verdadeiras – o que será tratado mais à frente. Pode-se dizer que **algumas** percepções claras e distintas são verdadeiras, porém, até aqui, nada assegura que **todas** as percepções claras e distintas são verdadeiras.

2.3 Problematização do critério de verdade

Critérios de verdade identificam conhecimentos verdadeiros, assim, se determinados conhecimentos satisfazem estes critérios, podemos seguramente afirmar que eles são verdadeiros. O que aconteceu no caso da explicação de verdade é que ela não forneceu estes critérios, do fato de saber o que ela é não se segue que se soubesse reconhecer verdades. Foi preciso então procurar critérios que ajudem a reconhecer estas verdades, que em contato com elas seja possível percebê-las. Disso, surge outro problema, como saber se estes critérios são eficientes? Como saber se eles realmente me fornecem conhecimentos verdadeiros? Quando buscamos critérios de verdade, estamos preocupados em distinguir conhecimentos verdadeiros de

conhecimentos falsos²³. Suposto que estamos em posse destes critérios, então devemos estar aptos a reconhecer crenças verdadeiras e diferenciá-las das falsas. Mas como sabemos se estamos em posse destes critérios? Simples, se eles, de fato, distinguem as crenças verdadeiras das falsas, podemos ficar tranquilos, pois temos em mãos critérios eficientes. Mas – o que não é simples – como sabemos que eles distinguem conhecimentos verdadeiros de falsas opiniões, uma vez que são eles que nos permitem saber quais são conhecimentos são verazes? O que está pressuposto aqui é que de alguma forma sabemos quais conhecimentos são verdadeiros e quais não. Ora, se é deste modo e já sabemos essas coisas, por que estamos procurando critérios? De que serviriam critérios para reconhecer verdades e distingui-las das falsidades, se já são sabidas quais são elas? O cenário em que estamos é esse: preciso de critérios para reconhecer verdades e distingui-las das falsidades; a via para eu saber se estes critérios são eficazes necessita que eu saiba de antemão quais pensamentos são verdadeiros e quais são falsos; se assim é, estamos presos a um círculo.

2.4 Resposta às problematizações

Como se relaciona o critério de verdade com os conhecimentos verdadeiros? É por meio deste critério que conheço verdades, ou não, sei de antemão quais conhecimentos são verdadeiros e a partir disto extraio critérios para reconhecer verdades? Cada posição tem seus problemas: quanto à primeira, fica a dúvida se este critério é realmente eficaz para reconhecer verdades, uma vez que só conheço-as por meio dele; quanto à segunda, pode-se perguntar qual a utilidade de um critério para reconhecer verdades se eu já sei reconhecer quais conhecimentos são verdadeiros. Mas qual posição Descartes segue e como encara estas dificuldades?

²³ A argumentação desta dificuldade se segue do artigo *The problem of criterion* [CHISHOLM, 1982].

2.4.1 A dúvida é um critério de verdade?

Seria a dúvida lançada na *Primeira Meditação* e no *Discurso do método* [doravante *Discurso*] um forte argumento a favor de que o autor se alia à primeira posição (que por meio de critérios são reconhecidos conhecimentos verdadeiros)? O método da dúvida é exposto no *Discurso* nos seguintes termos:

[...] mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável. [DESCARTES, 1973, p. 54; AT VI 31].

Qualquer motivo de dúvida sobre qualquer crença será suficiente para eu recusá-la, mesmo que ela contenha altas probabilidades de ser veraz. Seria então indubitabilidade, resultado da aplicação do método da dúvida, um critério prévio de verdade?

Se a dúvida não atingir determinados conhecimentos e estes se mostrarem indubitáveis, seria então possível caracterizá-los como verdadeiros e assim eleger a indubitabilidade como critério de verdade? Sim, no entanto caberia ainda justificar por que determinados conhecimentos escapam à dúvida. Uma ressalva deve ser feita e com ela adiantar alguns elementos: a diferença entre o critério da indubitabilidade e o da clareza e distinção é que o primeiro pressupõe uma percepção clara e distinta, sendo a indubitabilidade consequência desta percepção. Assim, conhecemos a verdade porque ela se mostra clara e distintamente e a indubitabilidade é condicionada por esta percepção.

Por um lado o método da dúvida visa primordialmente nos assegurar que, na investigação tomada, a falsidade não se encontra e que os prejuízos e preconceitos adquiridos no curso da vida foram descartados [DESCARTES, 1973, p. 93; AT IX 13]. O que, por outro lado, não impede que descartado tudo que é dubitável se chegue à verdade e, assim, que verdade e indubitabilidade coincidam. Neste sentido, a indubitabilidade seria um critério de verdade, porém um critério que não apresenta, **por**

si só, conhecimentos verdadeiros. Assim, devem ser fornecidos outros critérios que assegurem conhecimentos indubitáveis (o que será adquirido com a validade da clareza e distinção).

2.4.2 A anterioridade dos conhecimentos verdadeiros frente ao critério da clareza e distinção

É necessário agora deixar claro como se dá a relação entre clareza e distinção e o conhecimento da primeira verdade. Seria por meio deste critério conhecida a primeira verdade? Isto é, antes de conhecer a primeira verdade eu já conheceria este critério? Ou seria por chegar à primeira verdade que eu extrairia o critério da clareza e distinção?

Tanto no *Discurso* como nas *Meditações*, Descartes chega à descoberta da primeira verdade, respectivamente: "*eu penso, logo existo*" [DESCARTES 1973, p. 54; AT VI 32]; "*eu sou, eu existo*" [DESCARTES 1973, p. 100; AT IX 19]. Disto o autor extrai um critério, como podemos ver no *Discurso*:

Depois disso [descoberta de sua existência e de sua natureza como substância pensante], considerei em geral o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa; pois, como acabava de encontrar uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste esta certeza. E tendo notado que nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras [...] [DESCARTES, 1973, p. 55; AT VI 33].

A relação entre conhecimento de verdade e critério, em linhas gerais, ocorre da seguinte maneira: sei que sou e, ao examinar este conhecimento, extraio um critério: todas as coisas que percebemos clara e distintamente são verdadeiras.

A questão que surge do parágrafo acima é: como saber que este conhecimento é verdadeiro sem recorrer a um critério? Em outros termos, um cético poderia questionar Descartes sobre como ele sabe que a afirmação *penso, logo existo* é verdadeira e,

hipoteticamente (pois não é essa a resposta de Descartes), forçá-lo a responder que sabe por ter desta afirmação uma percepção clara distinta²⁴. Ao dar esta resposta, o cético apontaria sua circularidade, uma vez que o autor extrai o critério da clareza e distinção da afirmação de sua existência e prova a verdade da mesma afirmação recorrendo ao critério – isto é, primeiro, sei que clareza e distinção é um critério seguro da verdade porque sei que eu sou e, segundo, sei que sou por causa do critério de clareza e distinção. Mas, é assim que Descartes se posiciona?

A posição que defendo é que o autor não cai em circularidade por não derivar em sua resposta os conhecimentos verdadeiros particulares do critério de verdade. Ao invés disso, a verdade do *cogito* é dada por meio de uma redução ao absurdo, na qual não se pressupõe que a regra geral de verdade esteja em vigor. Na argumentação é central a contradição que surge da negação da existência enquanto se pensa e duvida. O princípio de não contradição aliado ao conhecimento de que eu duvido são dois elementos fundamentais para a afirmação de que *eu penso e existo*.

O critério de verdade, como apresentado na citação acima, é retirado do *cogito*. Neste sentido, ele é explicitado como condição de um conhecimento que foi julgado verdadeiro. Como vimos, perceber algo clara e distintamente é perceber um objeto com as propriedades que o constituem, de modo que possamos identificá-lo e distingui-lo de tudo mais. O fato que eu duvido, que eu penso e existo, não pode ser colocado em

²⁴ Problematizo esta questão por notar a dificuldade em afirmar que a verdade do *cogito* é justificada pela clareza e distinção. Penso que leituras cuidadosas como de Raul Landim se embaraçam nesta questão. Um exemplo pode ser visto no artigo *Sobre a verdade* do autor: “Após reiterar o seu ponto de vista solipsista, e reafirmar a verdade da proposição *Eu sou uma substância pensante*, Descartes, no início da 3ª *Meditação*, procura o fundamento desta verdade. Notando que nesta primeira verdade “...só se encontra uma percepção clara e distinta...”, pergunta, então, se a regra geral de verdade (“*tudo o que percebo clara e distintamente é verdadeiro*”) não seria este fundamento. Ora, esta regra é extraída da proposição *Eu sou*, que, por sua vez, necessita de uma fundamentação, aparentemente dada pela própria regra. Para evitar uma explicação circular é necessário procurar uma justificação da regra que não seja a própria proposição *Eu sou*. Antes de encontrar esta justificação, é possível duvidar da validade da própria regra. Esta é a função da dúvida metafísica, que põe em questão a verdade das ideias claras e distintas, isto é, a verdade das proposições matemáticas e também a verdade da proposição “*eu sou uma substância pensante*” [LANDIM, 1993, p. 471]. Tal como Landim entende aqui o *cogito*, ele ainda não pode ser qualificado como verdadeiro, e embora contribua para a descoberta da regra geral de verdade não a fundamenta. Se assim é, Descartes não dá um grande passo em seu projeto, pois permanece sem conquistar algum conhecimento e também sem uma regra de verdade.

questão, e essas verdades são aceitas antes de qualquer formulação da regra geral de verdade. Porém, nada impede que seja investigado o que permitiu a primeira verdade, assim como o que permitiu que a dúvida fosse formulada. Isto ocorreu graças à capacidade de perceber clara e distintamente, isto é, a capacidade de aprender ideias claras, examiná-las, distingui-las e poder traçar a dependência e independência entre as propriedades que as constituem. Um exemplo desta capacidade atuando é a análise da dúvida que desemboca na evidência da existência.

Após afirmar, a partir do *cogito*, que o que percebemos como verdadeiro é claro e distinto, tenta-se generalizar essas percepções claras e distintas particulares²⁵. Seria possível questionar todas as percepções supondo serem ilusórias ou falsas? Como a dúvida não pode ser gratuita, devem ser apresentadas razões que a justifiquem²⁶. Na tentativa de colocar em dúvida tudo aquilo que pensávamos conhecer, constata-se que a criação de cenários hipotéticos para duvidar reitera a capacidade de percebemos clara e distintamente que se duvida e, a partir disso, extrair suas condições. Uma vez que o objetivo é colocar tudo em questão, a impossibilidade de negar que se duvida, acaba por implicar as condições da dúvida.

Em linhas gerais, o movimento é este: constato que é verdadeiro que *eu existo* enquanto penso; comprova-se então a aptidão do entendimento em conhecer o *cogito* (é importante ter em mente que sob a ameaça do gênio maligno); deste conhecimento extraio uma suposta regra de verdade (tendo constatado que o entendimento infalivelmente conhece sua existência na medida em que pensa, extraio notas da verdade a partir deste conhecimento); a regra então generaliza aquilo que foi constatado em um conhecimento particular – tudo o que se mostrar claro e distinto é verdadeiro. Penso que esta última etapa, ao generalizar notas extraídas da verdade do *cogito*, demonstra que o critério geral de verdade ainda deve ser estabelecido²⁷, porém, enquanto eu pensar, reconheço verdadeira a minha existência. Dentro destes limites,

²⁵ É importante notar que a regra geral de verdade neste momento das *Meditações* é ainda suposta, o que será desenvolvido à frente.

²⁶ Este assunto será desenvolvido à frente.

²⁷ Este assunto será desenvolvido à frente.

encontra-se a primeira verdade, embora ainda não seja validada a regra geral de verdade²⁸.

O conhecimento da verdade não *depende* que já se esteja de posse do critério de verdade (todas as percepções claras e distintas são verdadeiras), ele depende apenas que seja percebido, no contexto da dúvida, que se está duvidando e, em seguida, que se extraiam suas condições. Mas qual seria a utilidade de um critério se já estou de posse de conhecimentos verdadeiros? Para que ele me serviria se me basta perceber que duvido para reconhecer determinadas verdades? No contexto das *Meditações* o critério serve para ilustrar percepções privilegiadas que podem ser julgadas como verdadeiras (clareza e distinção). A partir disto, Descartes tem em mãos um parâmetro que ilustra um conhecimento verdadeiro e pode tentar, a partir dele, buscar outros conhecimentos. Estando em posse de um modelo de conhecimento verdadeiro, é extraído o que o possibilitou (uma percepção clara e distinta), investiga-se, então, a possibilidade de julgar como verdadeiro tudo o que se percebe clara e distintamente (como os objetos matemáticos), isto é, a possibilidade de se estender a verdade de algumas percepções claras e distintas a todas e, assim, estabelecer a regra geral de verdade.

Uma vez defendida a anterioridade de conhecimentos verdadeiros em relação à regra de verdade, no próximo capítulo será apresentada uma tentativa de resposta ao clássico problema da circularidade em Descartes. Acredito que, em virtude do modo como interpretamos a conquista da primeira verdade, isto é, que ela não pressupõe a regra geral de verdade, pode-se responder a crítica à circularidade, a qual *grosso modo* diz que, no contexto da dúvida nas *Meditações*, o autor se vale de premissas duvidosas (ou que estão em questão) para concluir a veracidade divina e extrair dela a regra de verdade. Defenderei que tais premissas não são duvidosas, de modo que elas não são colocadas em questão pela dúvida e são aptas a fundamentar a veracidade divina e a

²⁸ Se (diferentemente do que esta leitura está propondo) a regra de verdade for considerada anterior aos conhecimentos verdadeiros, pretender-se-ia que as verdades de algumas percepções claras e distintas particulares (como o *cogito*), para serem justificadas, necessitariam da validação de todas as percepções claras e distintas (isto é, da regra geral de verdade).

regra de verdade. É central para o desenvolvimento da resposta à circularidade que se diferencie conhecimentos particulares, que tem sua verdade justificada na medida em que se duvida, daqueles que dependem que seja validada a regra geral de verdade. É a partir dos primeiros que a existência de um Deus Veraz será provada e, então, extraída a regra geral de verdade. Em linhas gerais, defendo que as premissas que levam à existência de Deus não são justificadas pela regra geral de verdade, mas por serem condição da própria dúvida, desfazendo a acusação que tais premissas se valem da regra geral de verdade quando ela estava em questão.

2.5 O problema da circularidade nas Meditações

A crítica à circularidade na filosofia cartesiana foi apontada tanto por Mersenne [AT VII 125] como por Arnauld [AT VII 214]. Dois elementos são fundamentais para entender a acusação de circularidade feita à filosofia cartesiana: primeiro, uma dúvida hiperbólica que coloca em questão o entendimento; segundo, a necessidade de um Deus Veraz para garantir o bom funcionamento de minha faculdade de conhecimento e, assim, validar minhas ideias claras e distintas. Uma vez lançada a hipótese de um Gênio Maligno/Deus Enganador²⁹ que colocou em questão todas as ideias claras e distintas, tentar-se-á refutar esta hipótese e garantir o entendimento (assim, as percepções claras e distintas) pela prova da existência de um Deus Veraz – o que garantirá todas as minhas ideias claras e distintas. Agora, o problema que é levantado: se todas as minhas ideias claras e distintas estavam em questão, como posso concluir a existência de um Deus Veraz sem cair em circularidade, tendo em vista que esta prova se baseia em premissas claras e distintas? Vejamos, se por um lado, para fundamentar as percepções claras e distintas é necessário que se prove um Deus Veraz que as garanta; por outro lado, para provar um Deus Veraz é necessário um argumento que contenha premissas percebidas clara e distintamente; sendo assim, a circularidade parece inevitável.

²⁹ Dado os objetivos deste trabalho não vou entrar nesta distinção.

O problema do círculo é possibilitado por duas posições: primeira, propor que a verdade de todas as percepções particulares depende da regra geral de verdade (isto é, eu só estarei seguro de algumas verdades particulares como o *cogito*, quando provar que toda percepção clara e distinta é verdadeira); segunda, colocar em questão a regra geral de verdade (dadas a dúvida da primeira meditação e algumas passagens posteriores que, à primeira vista, parecem corroborar com esta leitura: § 5 da *Terceira Meditação* e §14 da *Quinta Meditação* [DESCARTES 1973, p. 108, 135 AT IX 28 – 29, 55]). Estas duas posições desembocam na exigência da seguinte solução: a validação da regra geral. Para tanto, é necessário afastar o motivo de dúvida da *Primeira Meditação*, o que requer que eu seja criado por um Deus Veraz.

Beyssade ilustra como surge o problema do círculo:

A dificuldade do círculo resulta da prioridade ambígua entre a regra geral **RG** e a veracidade divina **VD**. Descartes parece realmente afirmar ao mesmo tempo que

(1) para estar assegurado de RG, eu devo antes saber que VD e que (2) para estar assegurado de VD, eu devo antes saber que RG. [BEYSSADE, 1997, p. 15].

Ao analisar este impasse entre regra de verdade e veracidade divina, Beyssade confirma que ele depende tanto da dúvida como da generalização da regra de verdade:

Ele parece condenado a admitir (1) desde a dúvida hiperbólica da Meditação primeira, pois um deus enganador poderia me iludir não somente nos dados dos sentidos, mas também na Matemática e mesmo sobre verdades mais simples ainda, se é que pode haver algo de mais simples. Mas é igualmente obrigado a admitir (2), porque a conclusão concernente à existência e à veracidade divinas repousa sobre premissas (como, por exemplo, o que se chama de cogito, a ideia de infinito, o princípio de causalidade) que não têm outra qualidade além de sua clareza e sua distinção. Assim, Descartes não cessa, desde o Discurso do método, de admitir explicitamente (1) e, se não é também diretamente obrigado a admitir (2), (pois, ao contrário, ele nega expressamente que se tenha necessidade de conhecer antes as regras gerais para as utilizar em suas instanciações particulares), ele parece, entretanto, indiretamente condenado a admiti-lo, porque o valor de verdade de sua prova depende da confiança que é devida às ideias claras e distintas [BEYSSADE, 1997. pp. 15 — 16].

A dúvida cartesiana, uma vez lançada, só poderá ser eliminada com a prova da veracidade divina, assim, a extinção da dúvida tem como condição necessária a prova da veracidade divina. Aceita-se que nada está ao abrigo do gênio maligno, nem mesmo o *cogito*, pois é sempre possível duvidar dele na medida em que o tomamos indiretamente³⁰ como pertencente a um conjunto dependente da regra geral. Ao colocar em dúvida a regra geral, por consequência, colocam-se suas instâncias³¹.

A dúvida tem como condição para sua eliminação a prova que Deus é veraz; a prova que Deus é veraz tem como condição a regra de verdade; nada parece estar ao abrigo do gênio maligno; a regra geral de verdade é colocada em questão; a regra geral de verdade é necessária para afastar o gênio maligno. O que está implícito é que todas as verdades das percepções particulares dependem da regra geral de verdade. O que pode ser visto em dois momentos: quando se coloca o *cogito* em questão por ser ele uma instância da regra de verdade e quando se coloca como necessária que a regra geral de verdade seja usada para provar a veracidade divina. Elimina-se, deste modo, de antemão a possibilidade de conhecimentos particulares, que prescindem da regra de verdade, provarem a veracidade divina.

Vejamos alguns passos da leitura acima:

1) ao tratar todas as verdades particulares como dependentes da regra de verdade, exige-se que para estar certo daquelas seja provado esta;

2) ao ser atingida pela dúvida, a regra geral de verdade necessita eliminá-la por meio da prova da veracidade divina;

³⁰ Coloca-se em dúvida apenas indiretamente porque quando pensamos diretamente acerca de objetos bastante simples (e assim desviamos nosso pensamento da hipótese do gênio maligno) somos persuadidos de sua verdade e não podemos neste momento colocá-los em dúvida [BEYSSADE, 1973, p 23].

³¹ “Ora, enquanto não tenha provado a veracidade divina VD, posso colocar em dúvida RG e, consequentemente, cada uma das proposições singulares *p* das quais tirei por reflexão essa regra geral. Em suma, não posso manter minha persuasão inicial contra a hipótese de um deus enganador” [BEYSSADE, p. 20, 1997].

3) a prova da veracidade divina necessita da regra geral, pois toda a verdade é dada por meio de uma percepção clara e distinta;

4) a regra geral foi colocada em dúvida pelo gênio maligno.

Para responder a crítica de circularidade, questionarei a hipótese que a dúvida coloca em questão todo o entendimento. Em linhas gerais, esta hipótese apresenta a possibilidade de que haja um Deus que pode me enganar tanto em relação à existência de um mundo exterior quanto em relação às verdades matemáticas [Descartes, 1973, p. 95; AT IX 16]. Investigarei se este argumento pode alcançar completamente o entendimento como faculdade apta a reconhecer verdade, ou ainda se ela apenas questiona a capacidade deste relativamente a determinadas espécies de objetos. Pode-se, *grosso modo*, vislumbrar o seguinte cenário como consequência do alcance que o argumento possa tomar: se a dúvida atinge a capacidade do entendimento de perceber objetos e ver sua verdade, e o único meio que nós, seres racionais, temos de construir a ciência é por ele, não estaria impossibilitado, de partida, prosseguir na investigação? Agora, se a dúvida visa questionar a capacidade de o entendimento intuir determinados objetos, cabe a possibilidade de investigar dentre os diversos se algum está ao alcance do entendimento.

Buscarei defender que, na dúvida cartesiana, não há uma generalização que colocaria em xeque toda a capacidade de conhecimento do entendimento (em conhecer objetos). Isto ocorreria se Descartes partisse do pressuposto ou argumentasse, a partir da dúvida, que nenhuma de nossas faculdades está apta a conhecer (isto é, nem o entendimento) o que, por consequência, impossibilitaria o conhecimento. Se fosse este o caso, o autor deveria encontrar meios de o entendimento ser validado por si mesmo (embora outras faculdades possam ser auxiliares na obtenção de conhecimento, é exclusivamente pelo entendimento que ele ocorre [DESCARTES, AT X, 398, 25-27; AT X, 396, 4 – 5]). Neste ponto reside toda a dificuldade, não haveria como o entendimento validar a si mesmo, já que ele foi colocado em questão. Eis que surge o problema, se o que está em questão é o entendimento, pressupor a validade do entendimento para validá-lo é incorrer em circularidade.

Serão analisadas as passagens que corroboram à interpretação da dúvida que coloca em questão a confiabilidade do entendimento e a circularidade que surge dela. Em seguida, apresentaremos uma leitura alternativa da dúvida que evita este problema.

2.5.1 A dúvida: passagens que corroboram a interpretação de que ela atinge o entendimento enquanto capacidade de conhecimento

Se desconheço o autor de meu ser, ou as causas que ocasionaram minha existência, posso lançar mão da hipótese de ter sido constituído de tal modo que minha estrutura cognitiva, a faculdade que me leva a conhecer, carregue em si falhas intrínsecas que me impedem de afirmar seguramente que conheço algo³². A passagem que possibilita esta leitura:

Todavia, de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão de coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre. [DESCARTES, 1973, p. 96; AT IX 16 – 17].

O núcleo da argumentação apoia-se no princípio de causalidade, do fato de: “ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo” [*idem*] estou autorizado a perguntar por suas causas. Um outro princípio também parece estar implícito: “o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” [*idem*, p. 112; *idem* 32]. Se assim é, tem-se o seguinte cenário: (suposto o princípio de

³² Seguimos aqui a interpretação de Lex Newman em *Descartes' Epistemology*, diz o autor “Many readers of Descartes assume that the Evil Genius Doubt draws its sceptical force from the “utmost power” attributed to the deceiver. This is to misunderstand Descartes. He contends that an equally powerful doubt may be generated on the opposite supposition — namely, the supposition that I am not the creature of an all-powerful being [...] Descartes' official position is that the Evil Genius Doubt is merely one among multiple hypotheses that can motivate the more general hyperbolic doubt. Fundamentally, the doubt is about my cognitive nature — about the possibility that my mind is flawed. Descartes consistently emphasizes this theme throughout the *Meditations*” [NEWMAN, 2014].

causalidade) desconheço o autor de meu ser; se o desconheço posso supor que ele não seja poderoso, perfeito e como consequência (suposto o princípio de que o mais perfeito não pode ser causado pelo menos perfeito) que eu, criatura deste ser, seja imperfeito de tal modo que me engane sempre.

O desconhecimento de minha origem, ao colocar em questão e deixar indefinida a causa de minha natureza, se relaciona com a hipótese de que eu sou criado por um Deus Enganador [LANDIM, 1992, p. 113]. Esta hipótese atinge a crença da existência do mundo exterior e das verdades matemáticas:

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? [...] Que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado [DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 16].

Desconhecer as causas que constituíram meu entendimento é condição para eu pensar na possibilidade de ter sido feito por um ser extremamente poderoso que me engana. Adiante é esclarecido como a ignorância de um Deus Veraz como autor de meu ser desemboca na dúvida dos conhecimentos evidentes como os da matemática:

[...] pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade [demonstração que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos] caso ignore que há um Deus. Pois posso persuadir-me de ter sido feito de tal modo pela natureza que possa enganar-me facilmente, mesmo nas coisas que acredito compreender com mais evidência e certeza [*idem*, p. 135; *idem* 55].

Outra passagem que corrobora a leitura acima pode ser vista na *Quinta Meditação*. Descartes, após a prova ontológica da existência de Deus³³, declara seu

³³ Argumento que pretende provar a existência de Deus por meio de sua essência, diz Descartes: “Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de um Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode

alcance de validação: “noto que a certeza de todas as outras coisas dela [prova da existência de Deus Veraz] depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente” [*idem*, p. 135; *idem*]^{34 35}.

Apenas conhecendo que há um Deus Veraz por quem fui criado estou seguro de minhas intuições claras e evidentes. Pois, do contrário, fica aberta a possibilidade de forjar hipóteses sobre a origem de minha existência. Origem que pode ser causada pelo acaso ou por um Deus enganador, causas que, por carregarem em si a imperfeição, transferem a seus efeitos a mesma imperfeição e, com ela, o risco de enganos incorrigíveis. Assim, justamente por poder ser o entendimento também o efeito de uma causa imperfeita, todo conhecimento advindo dele poderá ser posto em dúvida. Como o menor motivo de dúvida basta para considerarmos algo como falso [*idem*, p. 93; *idem* 14], todo conteúdo apreendido por esta faculdade, inclusive os intuídos, serão rejeitados enquanto o autor de meu ser me for desconhecido.

Na medida em que supõe que eu posso ter sido feito por um ser imperfeito, possibilita-se a interpretação que meu entendimento é colocado em questão, visto que ele, como consequência desta criação, também pode conter imperfeições de modo que

ser separada a grandeza de seus ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale.” [DESCARTES, 1973, p. 133; AT IX 52].

³⁴ O alcance desta passagem me foi indicado pelo texto de Marcio Zaboti que usa uma passagem semelhante das *Segundas Respostas* (“[...]só podem tê-la [uma persuasão firme e imutável] os que conhecem de tal modo Deus a ponto de saberem que não pode acontecer que a faculdade de entender, que lhes foi dada por ele, tenha por objeto outra coisa se não a verdade; mas que os outros não a têm. [AT IX: 114-115; p. 171]”) para comentar o seguinte: “Descartes, nas Segundas Respostas, parece afirmar que o que é afinal validado pela prova de Deus não é apenas a regra geral de clareza e distinção enquanto tal com esta ou aquela de suas instâncias, mas sim o próprio intelecto ou razão.” [ZABOTI, 2013, p. 90].

³⁵ Neste mesmo sentido o §4 da Terceira Meditação é claro “Mas quando considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me parecem as mais manifestas.” [DESCARTES, p. 108, 1973; AT IX 28].

não me é permitido confiar nos conhecimentos que ele me revela como verdadeiros – mesmo aqueles que conhecemos com o maior grau de certeza.

2.5.2 Problemas com a interpretação de que a dúvida atinge o entendimento enquanto faculdade de conhecimento

Se a interpretação do tópico anterior é correta, a teoria cartesiana se depararia com um problema insolúvel. Se não há outro meio para conhecer senão o entendimento, e se a dúvida coloca em questão essa sua capacidade, como saberei algo? Bastaria provar que o entendimento é confiável. Mas como posso saber isso? Investigando a origem do entendimento, se ele foi criado por um Deus Veraz possui uma faculdade apta a conhecer. Mas por qual meio esta investigação será executada? Pelo próprio entendimento. Eis onde reside todo o problema. Se, logo na *Primeira Meditação*, Descartes põe em questão o entendimento, tudo o que me for fornecido por seu meio também estará, isto é, tudo o que me for fornecido por esta via não poderá ser usado para provar o que quer que seja. Ao aceitar que a leitura da dúvida atinge o entendimento, qualquer tentativa de resolução deste impasse implicaria em circularidade, uma vez que inevitavelmente nos valeríamos do entendimento (isto é, no momento da prova aceitaríamos que ele é apto para apreender a verdade) quando ele estava em questão (quando duvidávamos que ele era apto para apreender verdades)³⁶. Assim, se ele estava em questão, o que me foi ensinado por ele é duvidoso e não pode ser usado como prova. Tendo isto em consideração, desenvolverei agora as consequências desta posição, isto é, da impossibilidade do entendimento se auto validar e, no tópico seguinte, apresentarei outra leitura da dúvida cartesiana, a qual é compatível com a auto validação do entendimento.

³⁶ Diz Zabotti: “[...] se assumirmos que a dúvida metafísica incide sobre a razão, como seria possível, sem o risco de circularidade, vencer uma dúvida sobre a razão, já que, para isso, não há outro meio senão empregar a razão? Pois, para vencer essa dúvida, segundo Descartes, precisamos efetuar uma demonstração a fim de provar a existência de um Deus veraz. Mas em qualquer demonstração que efetuemos é evidente que precisaremos empregar a razão” [ZABOTTI, 2013, p.78].

Para exemplificar o que está em questão, imaginemos uma investigação que tem como objetivo examinar a verdade das afirmações de alguém de quem se suspeita. Não foi dado ao inquiridor nenhum material (testemunhas, relato sobre os fatos, imagens, etc.) exceto o próprio discurso do investigado. Como saber se as afirmações de um mentiroso são verdadeiras se só se dispõe de suas declarações? Mesmo se comprovada a coerência de seu discurso, isto, por si só, não é suficiente para assegurar sua verdade. Deste modo, é precipitado julgar, apenas com base nas declarações, sua verdade, pois elas estão em questão e não se dispõem de meios para confrontá-las. Tentar justificá-las por si mesmas é pressupor a verdade do que está em questão. Mas, se estão em questão, elas precisam ser justificadas por outros meios que não assumam sua verdade. Do mesmo modo o entendimento, se é colocado em questão, não pode fornecer justificativas confiáveis e deve ser validado por outros meios que não assumam sua verdade, porém se na teoria cartesiana ela é a única faculdade de conhecimento, e qualquer demonstração neste sentido só pode ser dada por esta via, sua validação torna-se impossível.

Em suma, na *Primeira Meditação* a incognoscibilidade da origem do entendimento possibilita a hipótese de que meu entendimento tenha sido criado por algo imperfeito e assim possa falhar em todas as suas operações. Na *Terceira Meditação* [DESCARTES, 1973, p. 108; AT IX 28], e *Quinta Meditação* [idem, p. 135; AT IX 55] a mesma hipótese é confirmada: sem o conhecimento de Deus é possível colocar em dúvida os conhecimentos mais evidentes (como vimos, o único modo de sanar a dúvida é apresentar uma causa perfeita, que é veraz, para explicar minha origem, pois ela não poderia me fazer falhar naquilo que me aparece como evidente, uma vez que não é enganadora). Dada esta leitura, foi apresentada sua implicação: a impossibilidade de conhecer minha origem sem cair em circularidade.

Agora, cabe perguntar: seria essa leitura fiel à teoria cartesiana? Pela análise das passagens acima parece que sim. Então Descartes prosseguiria em sua investigação se valendo do entendimento quando ele está em questão. Pois, mesmo com a dúvida universalizada, seria feito uso de noções comuns: o princípio de causalidade continuaria operando quando se busca ainda desvendar qual o princípio

que causou minha existência – quando era de se esperar que a dúvida o atingisse, uma vez que ele é apreendido pela intuição; o princípio de não contradição também seria tomado sem qualquer problematização³⁷. Se o autor fosse fiel a sua dúvida nada mais restaria senão suspender a investigação e apenas lamentar a impossibilidade de superá-la, visto que o instrumento que poderia servir a este fim também é atingido e padece da mesma incerteza das outras criaturas.

A dificuldade desta leitura repousa em questionar a faculdade do entendimento em sua totalidade, isto implica dizer, com todas as suas apreensões e com seu modo de operar. Será mesmo que o entendimento, logo na *Primeira Meditação*, foi colocado em questão deste modo? Buscarei defender que não.

2.5.3 A dúvida: generalização e seus elementos

Tal como apresentada, a leitura acima parece fiel ao texto, no entanto, ela levanta o insolúvel problema da circularidade. Vou investigar agora uma leitura alternativa que se apoia na consideração de três elementos envolvidos na dúvida: faculdades, objetos e condições de apreensão destes objetos. Neste sentido, para algo se mostrar duvidoso, defenderei que estes três elementos devem ser levados em consideração.

Pode-se, à primeira vista, interpretar a dúvida cartesiana como um método de investigação do fundamento que sustenta determinadas crenças, de modo que se este for duvidoso, tais crenças também o serão. Penso que nesta relação alguns elementos estão envolvidos: faculdades humanas, objetos destas faculdades e, entre estes, as condições de apreensão [SMITH, 1994, p. 90]. Ao julgarmos que o remo está sobre a água, temos como exemplo de faculdade, os sentidos; de objeto, o remo sobre a água; de condição de apreensão, a distância, posição e localização. Não será apenas pela

³⁷ Richard Kennington extraindo as consequências de atribuir onipotência ao gênio maligno chega a esta conclusão: “Finally, the finitude of the power of the Evil Genius is demanded by the argument: if the Evil Genius were omnipotent, the law of non-contradiction would be suspended, and all further reasoning would have to cease” [KENNINGTON, 1971, p. 441-442].

análise das faculdades que as crenças serão consideradas verdadeiras ou falsas, o que está em jogo é a relação entre os elementos. Se apenas a faculdade fosse alvo da dúvida, bastaria ela vacilar a respeito de alguma crença, para as demais (crenças fundamentadas por esta faculdade) serem tomadas como duvidosas. Não é o que se passa na *Primeira Meditação*, após Descartes comprovar que os sentidos eram enganosos, ainda assim alguns objetos sensíveis resistiram à dúvida [DESCARTES, 1973, p. 93 – 94; AT IX 14]. Se em algumas condições os sentidos nos enganam, em outras, pelo menos a princípio, não. Assim, a questão, ao invés de ser “seria esta faculdade confiável?”, é formulada nos seguintes termos: “seria esta faculdade confiável para conhecer determinado objeto e em determinada condição?”.

2.5.3.1 O argumento da ilusão dos sentidos: generalização e seus elementos

Analisarei o argumento da ilusão dos sentidos para deixar claro o que está sendo indicado no parágrafo anterior. Ao menos duas posições podem ser tomadas em relação a este argumento quando constatado que os sentidos são enganosos: generalização imediata da dúvida sobre os dados dos sentidos, ou a dúvida parcial sobre alguns destes dados.

Descartes, ao constatar que os sentidos já o enganaram algumas vezes, declara: “é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou” [DESCARTES, 1973, p. 94; AT IX 14]. Aqui, há apenas a indicação de desconfiança quanto aos sentidos e o seu alcance. Neste sentido, apenas por esta constatação, Descartes não estenderá sua dúvida a todos os dados sensíveis, como se pode ver logo no parágrafo seguinte à passagem citada:

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora a conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. [*idem*; *idem*].

Se a dúvida cartesiana fosse orientada pela seguinte máxima: “o menor motivo de dúvida acerca de uma faculdade é suficiente para a generalização a todos os seus conteúdos”, poder-se-ia então, hipoteticamente, visualizar uma outra atitude quanto à dúvida dos sentidos. Dada esta hipótese, após a constatação de que os sentidos me enganaram uma vez, considerar-se-ia de imediato todos os dados sensíveis como duvidosos. Isto é, ao deparar com percepções sensíveis conflitantes constatar-se-ia que elas são enganosas – por exemplo, algo que de longe parecia uma coisa e de perto é outra – e se colocaria em dúvida a faculdade dos sentidos por ser ela o fundamento de tais enganos, de modo que qualquer motivo de dúvida sobre os conteúdos de uma faculdade me faz generalizar a tudo que dela é dependente.

Contudo, o procedimento de Descartes na dúvida da *Primeira Meditação* não é esse, ele não analisa as faculdades de forma isolada, mas as classes de objetos e as formas com as quais elas se relacionam.

O que pode ser colocado em dúvida pelo argumento da ilusão dos sentidos são qualidades pouco sensíveis e distantes, o que escapa são as existências das coisas que estão consideravelmente próximas de meu corpo, meu próprio corpo e seus estados³⁸. Deste modo, podem ser observados a existência de alguns objetos que estão em condições privilegiadas que não são atingidos pelo argumento da ilusão dos sentidos.

³⁸ Essa análise da dúvida me foi sugerida pela seguinte passagem de Ethel Menezes Rocha: “A dúvida lançada com esse primeiro argumento tem como base as condições externas ao ato perceptivo: é porque essas qualidades sensíveis são tênues e poucos sensíveis ou podem estar mal posicionadas e distantes que não há consenso acerca de que os sentidos nos fornecem a respeito delas [...]. O argumento crítico com relação aos sentidos, entretanto, aqui não é o de que os sentidos ocasionalmente me enganam não são confiáveis de modo algum. Descartes com esse argumento afirma apenas que os sentidos não são “inteiramente” confiáveis até então. Com efeito, imediatamente após esse argumento Descartes defende os sentidos, tentando mostrar como é possível, apesar desse argumento, manter ainda alguma confiança nos sentidos: apesar de os sentidos poderem me enganar quanto a essas coisas pouco sensíveis e muito distantes, não me enganam quanto à existência, ou presença atual de coisas e situações particulares” [ROCHA, 2010, pp. 13, 14]

2.5.4 Outra leitura da dúvida: o entendimento não é colocado em questão

Se entendermos o movimento da dúvida no sentido acima, pode-se interpretar que as passagens – as quais corroboram sua interpretação – atingem o entendimento de modo diferente. Penso que Descartes, ao questionar a causa de sua origem e supor poder ter sido feito de modo que sempre se engane, lança uma hipótese que precisa ser investigada e, dados seus resultados, poderá ser tomada como justificada e autorizada a ser uma razão de duvidar do entendimento. Ou seja, é preciso analisar os conteúdos, as condições pelas quais são apreendidos pelo entendimento e verificar em que medida eles podem ser falsos. Se, após a análise destes diversos conteúdos, nada restar que possa ser conhecido com indubitabilidade, então estamos autorizados a generalizar a dúvida sobre o entendimento. Em linhas gerais, a interpretação que proponho, diferentemente do que indica a hipótese anterior de dúvida – baseada na incognoscibilidade de nossa origem –, é que o entendimento não seja completamente colocado em questão, isto porque Descartes não parece tomá-la, por si só, como um motivo suficiente para tanto.

Se basta o menor motivo de dúvida para eu considerar alguma coisa falsa [DESCARTES, 1973 p. 93; AT IX 14], então a incognoscibilidade de minha causa não seria um motivo suficiente para colocar em questão minha capacidade de conhecimento? Não. Primeiramente, deve-se considerar quais motivos seriam suficientes para colocar em questão o entendimento. Tratando-se da dúvida relativa aos sentidos, não bastou que eu constatasse que eles me enganaram algumas vezes para generalizá-la, mas foram investigados em relação a quais objetos eu me enganei e em quais circunstâncias. O que deve ser notado: a dúvida cartesiana não coloca em questão uma faculdade pela mera possibilidade de engano, devem ser elencadas razões que contemplem os três elementos da relação. Assim, mesmo sob a hipótese de eu ter sido criado por algo imperfeito, não haveria circularidade em prosseguir a investigação, visto que o entendimento ainda não foi colocado em questão, é necessário investigar se esta hipótese coloca em dúvida todos os conteúdos apreendidos pelo entendimento. É fundamental entender esta diferença, pois penso que este seja o modo de proceder da dúvida: ela lança hipóteses e investiga seu alcance,

isto é, mesmo que eu desconheça minha origem devo procurar razões que me mostrem, se ela for falha, quais conhecimentos podem ser atingidos por esta hipótese e em quais circunstâncias, uma vez que poderia até mesmo acontecer que ela seja falha com respeito ao conhecimento de determinados objetos e, mesmo assim, adequada ao conhecimento de outros.

2.5.4.1 As classes de objetos no contexto da dúvida

Nesta etapa vou me concentrar em explorar o desenvolvimento do que foi indicado acima. Se a análise de alguns elementos é necessária para determinar o alcance da dúvida em relação ao entendimento, é preciso avançar até eles. No contexto da dúvida, até a descoberta da primeira verdade, podem ser esboçadas a hipótese de três espécies de objetos apreendidos pelo entendimento: corpóreos (extensos), intelectuais e naturezas comuns. Vejamos a seguir de que modo eles aparecem.

2.5.4.1.1 Os objetos corpóreos

Após serem colocadas em dúvida as crenças fundamentadas pelos sentidos e também aquelas que podem ser compostas *arbitrariamente* pela imaginação^{39 40}, Descartes apresenta os objetos corpóreos apreendidos pelo entendimento:

E pela mesma razão, ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são

³⁹ Descartes aponta alguns objetos que não são criados pela imaginação, tais objetos apreendidos pelo entendimento são bastante simples e apresentam relações necessárias entre suas partes. Os objetos criados pela imaginação, por sua vez, são arbitrários e a relação de suas partes pode ser pensada separadamente

⁴⁰ Não vou entrar em detalhes em todos os passos da dúvida, basta para nossos propósitos saber que ela, para atingir uma faculdade de conhecimento, deve ter razões que considerem a faculdade em relação a seus objetos e às condições de apreensão destes.

verdadeiras e existentes [...]. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração, e outras coisas semelhantes. [DESCARTES, 1973, p. 95; AT IX 34 – 35].

2.5.4.1.2 Os objetos intelectuais

O exemplo de objetos intelectuais é a substância pensante e, posteriormente a essa descoberta, seus modos: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que dúvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” [DESCARTES, 1973, p. 103; AT IX 22].

2.5.4.1.3 As naturezas comuns

Como exemplos de naturezas comuns podem-se enumerar a existência, a noção de causalidade e a impossibilidade do que pensa não ser, como podemos ver no *Princípio X da Primeira parte dos princípios*:

E quando disse que esta proposição, *eu penso, logo existo*, é, de todas, a primeira e a mais certa que ocorra a quem quer que filosofe com ordem, não neguei por isso que seja necessário saber antes dela o que é o pensamento, existência, certeza, tampouco que é impossível que o que pensa não exista, e coisas que tais [DESCARTES, 2002, p.29].

Enumerei estas três classes de objetos apreendidos pelo entendimento porque defenderei que apenas aquelas de natureza corpórea e espiritual (esta última na medida em que se refere a outras substâncias pensantes que não a do sujeito da meditação) são atingidas pela dúvida. As noções comuns não são problematizadas e a natureza intelectual, enquanto representada pela substância pensante, escapa à dúvida. Tendo isto em vista, apresentarei algumas teses sobre a substância pensante e seus modos tal como lançadas na Terceira Meditação – levando em consideração a suspeita de um gênio maligno.

2.5.4.2 A substância pensante e seus modos em Descartes.

Serão investigadas agora algumas teses sobre os modos de pensamento que Descartes apresenta na *Terceira Meditação*. Os modos de pensamento são manifestações do atributo principal da substância pensante (isto é, do pensamento) [DESCARTES, 2002, p. 69]. Em outros termos, pode-se dizer que eles são instâncias em que o pensamento se manifesta [SMITH, 2014]. Ser o atributo principal da substância pensante é ser uma propriedade necessária desta. Pode-se, assim, qualificar a substância pensante como fantasiosa, nostálgica, perspicaz, sagaz, obscura ou confusa, mas todos estes adjetivos, quando referidos a ela, mantêm um traço em comum, manifestam-se como modos de pensamento.

O atributo principal, no contexto da *Segunda Meditação*, é alcançado quando investigamos o que pode ser excluído ou não da substância pensante. Vejamos como isto ocorre na *Segunda Meditação* a partir da certeza irrecusável da existência do eu. Ao se chegar à descoberta de existência e investigar o que é ela, Descartes exclui tudo aquilo que não é condição desta existência:

Eu não sou essa reunião de membros que se chama corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa. [DESCARTES, 1973, p. 102; AT IX 21].

Neste processo de exclusão, permanece apenas uma coisa que tem uma propriedade que não pode ser separada de si: o pensamento. Sobre outras coisas nada se sabe, pode haver ou não outras substâncias, porém é irrecusável a existência de um sujeito ao qual a dúvida pertence e que pertence na estrita medida em que possui pensamento.

Descartes, conhecendo-se como algo que pensa, investiga o que é ser uma coisa pensante e depara com seus modos, “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer [...]” [DESCARTES, 1973, p. 103; AT IX 22]. É neste sentido

que os modos são manifestações, desdobramentos, do pensamento. Mais tarde o mesmo ocorrerá com a substância extensa que terá como modo, por exemplo, a figura, que nada mais é que uma forma de ser substância extensa.

2.5.4.2.1 A ideia como um modo privilegiado⁴¹

Dentre os modos da substância pensante a ideia é privilegiada na medida em que é um elemento constitutivo de todo o pensamento [SMITH, 2014]. Isto é, independentemente das formas que um pensamento possa vir a tomar, a ideia sempre estará presente nele. Descartes apresenta esta tese da seguinte maneira:

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamento uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos. [DESCARTES, 1973, p. 109; AT IX 29].

Notemos que, embora se tenham outros modos de pensamento, quando se quer [vontade] ou se afirma [juízo], sempre está implicado nestes pensamentos uma ideia. Quando se afirma ou se teme há sempre uma ideia, a qual apresenta um objeto, e uma ação do espírito, que se acrescenta a esta ideia.

⁴¹ No contexto desta discussão, há um tema que não desenvolverei no texto: a relação entre pensamento e ideia tematizando a consciência. Pensamento é definido na *Exposição Geométrica* como “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores” [DESCARTES, 1973, p.179; AT VII 160]. Como Landim aponta: “somos imediatamente seus conhecedores”, tradução do texto latino: “*ut ejus immediate consciisimus*” [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p.50]. Assim todo pensamento envolve uma consciência, para que isso ocorra é fundamental que as ideias sejam um modo privilegiado do pensamento, possibilitando então que “se o pensamento envolve a consciência e a consciência de um sujeito de consciência dos atos mentais, isso se deve ao fato de que todo pensamento envolve uma ideia já que só posso ter consciência de que penso quando penso em algo. É porque meu pensamento exibe um conteúdo, e, portanto, é pensamento de algo, que posso ter consciência de mim como sujeito de consciência de meu ato de pensar esse algo” [ETHEL, 2011, p.58].

A ideia é um modo que exerce papel representativo e, neste sentido, é descrita *como imagem das coisas* e não pode ser confundida como apresentando exclusivamente imagens corpóreas. Se assim fosse, um *ano* e *Deus*, que não são corpóreos, estariam excluídos dos exemplos de representação. Por outro lado, o autor a descreve *como imagem das coisas* para ilustrar duas características que, pelo menos em um primeiro momento, a ideia parece ter: há um objeto que se apresenta ao meu pensamento e meu pensamento deste objeto é semelhante à coisa que ele representa [HOFFMAN, 2009, p. 146]. Neste sentido, tem-se um modo de pensamento o qual apresenta objetos que não se confundem necessariamente com o eu pensante. Ao se voltar para o pensamento, surpreendentemente, são encontrados objetos apresentados pelo mesmo pensamento, como Deus ou entidades corpóreas, que se opõem a ele. Têm-se, por conseguinte, de um lado a certeza de ser uma coisa que pensa e, a partir disso, a certeza também de possuir determinados modos de ser (lembrar, imaginar, querer, afirmar), mas, por outro, um modo de pensamento, o da ideia, que apresenta objetos que não se identificam com a realidade da substância pensante.

2.5.4.2.1.1 O duplo sentido da ideia

De acordo com o item anterior, a ideia pode ser considerada sobre dois aspectos: enquanto modo de pensamento e enquanto objeto apresentado. O primeiro aspecto é sua realidade formal e o segundo sua realidade objetiva. Essa diferença ilustra dois modos de existência: a atual em contraposição àquela no pensamento. Têm-se então realidades formais na medida em que a coisa existe não como representação em um pensamento, mas nela mesma, e a realidade objetiva, própria àquilo que se apresenta no pensamento. Diz Descartes sobre a ideia do sol “[...] é o próprio sol existindo no intelecto, não formalmente como no céu, mas objetivamente, isto é, da maneira pela qual os objetos têm o costume de aí existir” [DESCARTES, *apud* Landim, 2014, p. 680; AT VII 102]. Assim, o sol tem dois modos de existir, se existe no intelecto enquanto ideia, trata-se de sua realidade objetiva, por outro lado, se existe no céu, independentemente de qualquer ideia que eu posso tomar, existe formalmente.

Caracterizadas estas duas formas de existir, voltemos à ideia para compreender como se dá esta diferenciação nela mesma. Se a existência formal é a existência de algo em si mesmo e não por representação, a ideia como um modo de pensamento, tomada à parte de seu conteúdo representativo, possui realidade formal:

[...] sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. [DESCARTES, 1973, p. 112; AT IX 32].

A ideia, considerada como um modo de pensamento, tem uma existência atual que é derivada da própria existência da substância pensante. Não se trata de apresentar ao pensamento um objeto que lhe pode ser independente, mas o pensamento em uma relação direta consigo mesmo, voltando a si em um exercício reflexivo, se reconhece como existente e possuindo diversos modos. Ao analisar, por sua vez, os conteúdos destas ideias, eles representam diversas coisas, coisas essas que ao mesmo tempo em que são distintas, e se opõem ao meu pensamento, apresentam-se em seu interior. Permitindo-me constatar, através destes conteúdos, os diversos graus de realidade objetiva que elas possuem [DESCARTES, 1973, p. 111; AT IX 32 – 33]⁴².

⁴² A passagem localizada no terceiro parágrafo da *Terceira Meditação* [AT VII, p. 35], tal como se apresenta na tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, não exhibe o sentido de oposição dos conteúdos das ideias: “Ora, o que é que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as ideias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam ao meu espírito” [DESCARTES, 1973 p. 108; AT IX 28]. Porém, como Landim nota, o texto latino usa o termo *obuersari* (o qual na tradução citada é traduzido como *apresentar*) que pode ser traduzido por opor-se: “Porém, o que a propósito delas percebia claramente? Era que as ideias mesmas ou os pensamentos de tais coisas se opunham [*obuersari*] à minha mente” [DESCARTES, 1992 *apud* LANDIM, p. 60]. Landim, em seu livro *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, é bastante claro ao explicar como a ideia apresenta um conteúdo que se distingue do sujeito: “Ao apresentar o conteúdo que exhibe na consciência como uma coisa, a ideia o distingue de qualquer outro conteúdo que poderia ser interpretado como uma afecção do próprio sujeito: [...] o que ela apresenta como um conteúdo determinado está “diante” e, por isso, se opõe ao próprio sujeito. Assim, as ideias como representações tem a função de opor [*obuersari*] ao sujeito na consciência os conteúdos que elas tornam presentes” [LANDIM, 1992, p. 60].

Mas, considerando como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. [*idem; idem*].

Atentando apenas ao conteúdo das ideias têm-se: primeiro, diversidade de objetos que são apresentados; segundo, diferenças de graus de realidade objetiva (ou graus de ser, perfeição) em função do objeto que é apresentado. Para Descartes, é possível, por uma análise dos conteúdos, identificar graus distintos de perfeição. A hierarquia de perfeição ocorre de modo que ideias de substância possuem mais realidade objetiva que ideias de modos, e a ideia de substância infinita, mais realidade que a ideia de substância finita [*idem; idem*]. Por conseguinte, em uma escala crescente de graus de realidade objetiva, apresenta-se a seguinte hierarquia: ideias de modos, de substância finita e de substância infinita. Esta hierarquia é apresentada como uma constatação, como esclarece Landim: “Descartes constata, como se fosse um fato, que a ideia de substância tem maior grau de perfeição do que as ideias de modo e a ideia de substância infinita maior grau de perfeição do que a ideia de substância finita” [LANDIM, 2014, p. 676]⁴³.

2.5.4.2.2 *Modos de pensamento: resistência à dúvida*

Em linhas gerais a substância pensante foi caracterizada tendo o pensamento como seu atributo principal; a partir disso, foram caracterizados alguns modos da substância pensante e indicada a prioridade da ideia em relação aos outros modos, uma vez que toda forma de pensamento envolve uma ideia; dado isto, foram explorados os dois modos de ser da ideia: enquanto realidade formal e enquanto realidade objetiva. A primeira estando ligada à existência de algo nele mesmo, e não

⁴³ É importante atentar para esta constatação tendo em vista que ela será usada na prova da existência de um Deus Veraz.

por representação; a segunda, à existência de algo na ideia, envolvendo um modo de pensamento que reenvia a um objeto que se opõe ao próprio pensamento.

Os modos da substância pensante, considerados apenas como formas de manifestações do atributo pensamento, são conhecidos por Descartes e podem ser julgados verdadeiros, diz ele no primeiro parágrafo da *Terceira Meditação*:

Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente *na medida em que são maneiras de pensar*, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado *tudo o que sei verdadeiramente*, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia. [DESCARTES, 1973, p. 107; AT IX 27; grifo nosso].

Nota-se na passagem citada que, mesmo sob a dúvida, algumas verdades são alcançadas. Mas quais verdades são estas? São aquelas que se referem ao sujeito pensante. Sentimentos e imaginações, quando considerados como modos de pensar, escapam à dúvida e podem ser conhecidos com certeza. Mas que espécie de conhecimento é este? Conhecimento de realidades atuais que são percebidas pelo entendimento quando ele volta a si e reconhece seus modos. O sujeito das *Meditações* reconhece-se, na medida em que exercita a dúvida, como um ser pensante que comporta várias formas de ser. Ao obter a certeza de existir enquanto ser pensante, investiga o que é um ser pensante e descobre, analisando a si mesmo, várias formas que o pensamento adquire. Ao duvidar, sonhar, lembrar ou afirmar não me é possível negar isto, mesmo que um gênio maligno esteja atuando. Quando realizo estes modos sou consciente deles, conheço-os como meus modos de pensar e a dúvida não os atinge. É aceito um modo privilegiado de conhecimento que o entendimento adquire quando investiga a si mesmo, uma capacidade de conhecimento de si que se furta a qualquer espécie de dúvida lançada e pode ser comprovada por aquele que faz o percurso das *Meditações*.

2.5.4.2.3 Realidade objetiva: resistência à dúvida

Para além de modos de pensamento, foi visto que as ideias apresentam diversos conteúdos. Estes, na medida em que se opõem à mente, tem determinada independência em relação a ela. É importante atentar que, no contexto cético em que a investigação se encontra, a existência destes conteúdos para além da substância pensante é apenas possível – nada se sabe de qualquer outra existência. O que não restringe que se conheçam apenas os modos da substância pensante, mas os objetos que as ideias nos apresentam e nesta medida, como conteúdo das ideias, serem julgados verdadeiros, isto é, apenas com a condição de não ser afirmado nada que extrapole a aparição dos objetos na ideia. Não se pode negar que eu, como substância pensante, tenha diversas ideias. Agora, se as consideramos apenas enquanto modos de pensamento, carece-se de princípio explicativo para a mesma diversidade (que é constada quando, por exemplo, eu exercito a dúvida e me ocorrem diversas ideias, ou que penso em vários cálculos matemáticos que diferem entre si ou me volto para as diferentes formas que a cera pode assumir, ou mesmo comparo os níveis de realidade objetiva da substância infinita para a substância finita) pois, ser um modo de pensamento é o que as ideias têm em comum, assim, o que as difere são seu conteúdos, os diversos objetos que eles apresentam [NADLER, 2006, p. 91]. Neste sentido Nadler afirma: “A realidade objetiva da ideia dá à ideia o que os filósofos chamam de intencionalidade. Ela faz de uma ideia, a ideia de algo” [*idem*; tradução nossa].

A realidade objetiva tem um estatuto epistêmico privilegiado, pois mesmo estando em cenário de dúvida hiperbólica, na qual haja um Gênio Maligno/Deus Enganador, não pode ocorrer que seja falso que eu pense em determinados objetos. A dúvida não atinge a afirmação de que há um conteúdo diante de mim [*idem*, p. 88]. Em linhas gerais:

Eu posso ser capaz de duvidar que x verdadeiramente existe fora da mente, mas dificilmente eu poderia duvidar se tenho ou não uma ideia de x . Filósofos muitas vezes afirmam isto dizendo que minhas crenças sobre minhas ideias são **incorrigíveis**: se eu acredito que tenho uma ideia de ou estou pensando em x ,

então eu realmente tenho uma ideia de ou estou pensando em x [idem pp. 88 – 89]⁴⁴.

A realidade objetiva é este modo em que os objetos *existem* na ideia. Se as considerações acima estão corretas, é nesta justa medida que eles podem ser julgados verdadeiros: como objetos apresentados nas ideias que possuem realidade objetiva.

2.5.4.2.4 A dúvida: o que foi colocado em questão

Para entender o desenvolvimento da investigação cartesiana, vejamos o seguinte aspecto: as verdades que podem ser seguramente afirmadas são bastante reduzidas. No contexto da dúvida, nada sabemos sobre o mundo que pode existir em nossa volta, nem sobre raciocínios simples como os matemáticos ou afirmações que minhas ideias representam essências eternas e imutáveis (cujas relações parecem se apresentar a mim de modo necessário, independente de meu pensamento, mas que, ao mesmo tempo, não podem ser assim afirmadas, tendo em vista o cenário cético).

Até o momento, a partir dos conhecimentos resistentes à dúvida – como a substância pensante, seus modos e a realidade objetiva da ideia – não é permitido inferir a realidade formal ou a representação de essências eternas e imutáveis, dos objetos que se apresentam à minha ideia (como realidade objetiva). A dúvida não me permite ir além da mera aparição dos objetos, mesmo em percepções em que não se afirme existência, como “coisas muito simples e gerais, sem cuidarem muito se elas existem ou não na natureza” [DESCARTES, 1973, p.95; AT IX, p.16]⁴⁵.

Se determinadas verdades foram alcançadas (aquelas que se referem ao sujeito e à realidade objetiva da ideia), algumas afirmações continuam suspensas pela dúvida: afirmações que se referem à realidade formal dos objetos (isto é, não se trata dos

⁴⁴“I may be able to doubt that ‘x’ truly exists outside the mind, but I cannot possibly doubt whether or not I have an idea of ‘x’. Philosophers often put this point by saying that my beliefs about my ideas are **incorrigible**: if I believe that I have an idea of or am thinking of ‘x’, then I do have an idea of or am thinking of ‘x’” [idem pp. 88 – 89].

⁴⁵ Na Quinta Meditação Descartes revelará se tratar da essência “a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito” [idem, p. 133; idem p. 51].

objetos em sua realidade objetiva, existindo enquanto conteúdo da ideia, mas existindo em si mesmos) e essências consideradas como eternas e imutáveis (isto é, não se trata da mera aparição da ideia em um sujeito finito). Nesta etapa das *Meditações*, sob o cenário cético, conquistou-se uma forma peculiar de juízos verdadeiros: aquele que afirma os conteúdos das ideias em sua realidade objetiva. Deste modo, a questão que permanece aberta ao autor é “como ele pode saber até que ponto o modo como as coisas no mundo (ou em matemática ou em qualquer domínio científico) parecem-lhe ser é, de fato, o modo como elas são?” [NADLER, 2006, p. 91; tradução nossa].

O cenário apresentado é de incerteza quanto à realidade formal dos objetos e as essências verdadeiras e imutáveis. Quando, por exemplo, atendo-me apenas a um raciocínio simples como $2+3=5$, ou que todo corpo possui extensão, esta relação entre os termos se apresenta ao entendimento de modo necessário, sendo impossível, assim, meu entendimento compreendê-los de modo diferente [MILLER, 1957, p. 458]. Contudo, por mais clara que seja a apreensão desta relação, a origem do objeto apreendido permanece incerta e a natureza desta necessidade indeterminada [*idem*, 459]. Tudo o que se sabe sobre os objetos se reduz à mera aparição ao pensamento, a autonomia do objeto apreendido dissolve-se enquanto pensamento, ideia. Em suma:

Nossos pensamentos puramente intelectuais podem ser uma maneira de sonho racional, contanto que os conceitos, por ajuda dos quais nós julgamos, não representem as naturezas verdadeiras e imutáveis, isto é, a essência da realidade efetiva [...]. Em uma palavra, nosso pensamento seria um sonho racional se a evidência de nossos pensamentos conceituais fosse apenas subjetiva, no sentido que não podemos retificá-la, sem ter em vista a relação objetiva das essências [ROD, 1976, p. 466; tradução nossa].

A hipótese de um gênio maligno, que pode ter me feito de modo a me enganar nas coisas mais simples e evidentes, desemboca na ameaça de falha da minha faculdade de conhecimento, e assim, que as relações que ela me mostra serem necessárias na constituição de um objeto (por exemplo, a extensão aos objetos corpóreos), sejam ilusórias. Vejamos na sequência o desenvolvimento das teses contidas nesta seção por meio da faculdade do juízo, responsável por afirmar ou negar uma percepção. Se as afirmações se dão pelo juízo, o que é permitido afirmar como

verdadeiro e o que, por outro lado, obediente ao método da dúvida, deve-se por cautela julgar falso?

2.5.4.3 O juízo e sua relação com o erro

Descartes é claro em relação a qual modo de pensamento se deve tomar cuidado para não cair em erro: o juízo. Diz o autor:

Assim, restam tão-somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo do exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar. [DESCARTES, 1973, p. 109; AT IX 29].

A passagem citada contém diversos elementos que explicam em que reside o erro e o que a ele escapa. O juízo é o modo no qual o erro ocorre, julga-se que o conteúdo de uma ideia corresponde a algo fora do meu intelecto, dando ocasião para duas formas de julgamento: existência e semelhança. Isto é, pela ideia apresentar um conteúdo que se opõe ao meu pensamento, sou levado a julgar que há algo fora dele e, mais ainda, que este algo é semelhante ao conteúdo que se encontra em minha ideia.

Têm-se uma cisão entre as coisas, como existem nas ideias, e elas existindo fora do pensamento. Não sendo permitido afirmar nada exceto a aparição dos conteúdos nas ideias, qualquer julgamento de existência e semelhança é duvidoso e pode levar ao erro. Lembremos que a dúvida colocou em questão toda realidade para além da substância pensante, por isso Descartes diz que, enquanto as ideias são consideradas como modos dessa substância, elas não dão ocasião de falhar. A existência do mundo exterior, a essência deste como sua extensão e as verdades matemáticas, ao contrário da substância pensante, foram atingidas pela dúvida. Qualquer juízo afirmando que o conteúdo de uma ideia corresponde a qualquer dos objetos acima extrapola o conjunto de conhecimentos adquiridos. Tem-se o seguinte cenário: de um lado, a certeza de modos do sujeito pensante e dos objetos apresentados pela ideia; de outro, o risco de erro ao extrapolar a mera aparição de objetos no pensamento para julgar algo fora dele.

Diz Descartes “Agora, no que concerne às ideias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas;” [*idem; idem*].

Se um conteúdo de pensamento, ao se opor a mim (o que abre a possibilidade de uma existência independente de meu pensamento ao qual ele corresponda), me leva a julgar a existência e a semelhança de algo fora do meu pensamento (ultrapassando o escopo de meus conhecimentos seguros), me expondo ao erro; por outro lado, se julgo apenas aquilo que conheço de uma maneira certa e indubitável, sou levado a afirmações verdadeiras. As ideias são “[...] a forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimentos desses pensamentos.” [DESCARTES, 1973, p. 179; AT VII 160], e tudo o que percebemos se dá, não só **por meio**, mas, **nas** ideias: “[...] eu chamo geralmente pelo nome ideia tudo o que está em nosso espírito quando concebemos alguma coisa, de qualquer modo que a concebemos” (DESCARTES, AT III 393 – 394). Assim, tudo o que nosso pensamento concebe, independe do que for, é dado **por meio das** ideias, na medida em que elas são um modo de pensamento responsável pela representação, e **nas** ideias, na medida em que, como modo do pensamento, elas também me apresentam um conteúdo⁴⁶. Se a análise está correta, caso exista algo fora do pensamento, necessariamente será percebido na ideia, de modo análogo a um véu que mediará minha relação com o mundo exterior⁴⁷. Deste modo, é impossível uma relação com algo externo ao sujeito pensante (caso exista, lembremos mais uma vez que isto ainda está em dúvida), senão por meio do conteúdo de uma ideia que o representará. E, uma vez consciente disso é

⁴⁶ Diz Descartes “Mas, eu respondo que nesta palavra ‘ideia’ há um equívoco, pois ou ela pode ser tomada materialmente por uma operação do meu intelecto e neste sentido não se pode dizer que ela seja mais perfeita do que eu, ou ela pode ser tomada objetivamente pela coisa que é representada por esta operação, coisa que embora não se suponha que ela exista fora do meu intelecto, pode, entretanto, ser mais perfeita do que eu, em razão da sua essência” DESCARTES, *apud* LANDIM, 2014, p. 672]. Para não desviar de nosso assunto, interpretarei ideia material como ideia formal, sem problematizar. Para mais detalhes, ver Landim no artigo citado acima e também *Descartes's Theory of Ideas* [SMITH, 2014].

⁴⁷ Essa analogia da ideia com um véu é de Jonathan Benett, em *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, a qual me foi sugerida pelo artigo *Descartes's Theory of Ideas*[SMITH, 2014].

preciso tomar cuidado para nunca julgar algo que extrapole o que foi adequadamente percebido em uma ideia:

Pois, ao estar seguro que eu não posso ter qualquer conhecimento do que está fora de mim senão por intermédio das ideias que tenho em mim; eu me precavi para não relacionar meus julgamentos imediatamente às coisas e para nada atribuir de positivo que eu não tenho percebido anteriormente em suas ideias[DESCARTES III 474; tradução nossa].

2.5.4.4 O conhecimento do pensamento e seus modos: o entendimento não é colocado em questão

Dadas as teses que foram apresentadas sobre o pensamento, seus modos, as ideias e os juízos – em suma, os elementos que juntos participam para constituição de conhecimentos verdadeiros – vejamos então como o entendimento não pode ser colocado em questão, mesmo estando sob a ameaça da dúvida. A dúvida, primeiramente, foi apresentada ameaçando a validade do entendimento por meio da hipótese do Gênio Maligno/Deus Enganador: este poderia ter criado o entendimento de modo a carregar erros intrínsecos que o impossibilitariam de alcançar conhecimentos verdadeiros. Sustentei que para esta hipótese ser aceita era preciso examinar os objetos que o entendimento pode conhecer e confrontá-los com ela. Se esta hipótese fosse forte o suficiente para questionar todos estes objetos, então, de fato, ela impossibilitaria qualquer conhecimento e colocaria em questão o entendimento.

Esta hipótese, se nossa análise está correta, questiona apenas os pretensos correspondentes das ideias, e nunca as mesmas. Assim, juízos que afirmam a extensão como essência da matéria, as verdades matemáticas, ou a existência de um mundo exterior são ameaçados com a hipótese da dúvida. Por outro lado, eu, enquanto substância pensante, dotada de diversos modos de ser uma substância pensante, alcanço um conhecimento que aquela mesma hipótese não consegue colocar em questão. Pois, mesmo que haja um Gênio Maligno/Deus Enganador que me engane e tenha me criado com defeitos, fazendo-me duvidar de tudo, é condição desta mesma dúvida que eu pense e que exista enquanto pense. Certeza que Descartes pode

estender aos modos de pensamento. A dúvida, assim, se limita aos conteúdos de minhas ideias quando pretendo afirmá-los correspondendo a essências eternas e imutáveis ou realidades formais. Assim, mesmo que tenha sido feito com defeitos, estes não impedem que alcance o conhecimento das verdades indicadas acima⁴⁸.

A hipótese do Gênio Maligno/Deus Enganador pode atuar de duas formas: primeira, a ameaça de defeitos em minha constituição, defeitos que me fazem crer erroneamente em algo independente do meu pensamento (como essência eterna e imutável ou como realidade formal); segunda, atuando diretamente com ilusões que me fazem crer na verdade de algo independente de meu pensamento. Assim, no primeiro caso, o Gênio Maligno/Deus Enganador me faz errar apenas na medida em que cria meu aparato cognitivo com defeitos e, no segundo, na medida em que constantemente me persuade, me ilude de determinadas maneiras. O importante é que, não importa para qual interpretação seja direcionada nossa leitura, o conhecimento do *cogito* e seus modos (incluindo a ideia e sua realidade objetiva) se mantem resistente na estrita medida em que um *eu*, em primeira pessoa, pensa e tem consciência de seus modos e do conteúdo das ideias que se apresentam a ele. Este pequeno escopo de conhecimento resguarda o entendimento do ataque do Gênio Maligno/Deus Enganador que ameaçava colocar em questão todo o entendimento.

Uma análise sobre a peculiaridade do *cogito*, que o destaca em relação aos conhecimentos atingidos pela dúvida, pode ser vista na seguinte passagem de Ethel:

No caso do Cogito, esse conteúdo da representação coincide com o ato do pensamento de representar o que implica que nessa ideia limite a realidade formal está intrinsecamente ligada a sua realidade objetiva de modo máximo de tal forma que a realidade objetiva não aponta para algo distinto da substância pensante, mas para ela mesma. [ROCHA, 1997, p. 210].

Se, como vimos, a dúvida atinge juízos que afirmam que os conteúdos das ideias correspondem a essências eternas e imutáveis ou a realidades formais, por outro lado, quando o conteúdo de uma ideia é o próprio pensamento, a dúvida não atinge o

⁴⁸ Trataremos mais a frente sobre as verdades lógicas nas *Meditações*.

correspondente deste conteúdo, pois ele é condição da própria dúvida. A possibilidade de que um Gênio Maligno/Deus Enganador esteja atuando de modo que me iluda se dá no seguinte contexto: há um pensamento que se relaciona imediatamente com suas ideias; e há ideias que apresentam objetos que são julgados como independentes do pensamento. Aqui está a abertura que possibilita o campo de atuação do gênio maligno: no sítio da ideia e do objeto (independente do pensamento) é ignorado se há e como são estes objetos. O que é constatado é o conteúdo da ideia, pois a relação com ele é imediata. E, neste caso, quando o correspondente do conteúdo da ideia é o próprio pensamento atuando, de uma maneira peculiar o conteúdo da ideia é idêntico ao próprio pensamento, isto é, há uma relação de identidade entre o conteúdo de uma ideia e o próprio pensamento. Esta é a espécie de objetos que, dada de um modo privilegiado de relação direta com o entendimento, se furta a qualquer dúvida. Penso que isto pode ser ilustrado da seguinte maneira: o portador de verdade, juízo que por meio de uma ideia afirma a existência de si mesmo, coincide com sua condição de verdade, isto é, aquilo que satisfaz o juízo o tornando verdadeiro, de modo que, ao pronunciar sua existência, o juízo tem a si mesmo como justificativa suficiente para sua verdade (ao mesmo tempo portador de verdade e condição de verdade).

Se o entendimento não foi colocado em questão, este é o caminho para responder à crítica de circularidade da filosofia cartesiana. A partir deste escopo de conhecimento é dado o princípio dos demais [AT VII 141]. Por meio da manipulação deste conjunto seguro de conhecimentos, provar-se-á a existência e a perfeição de Deus, com isso, sua bondade e veracidade, assegurando a regra geral de verdade. Conhecimentos particulares, blindados do ataque de um Deus enganador, possibilitarão a justificação da regra de verdade. Na filosofia cartesiana parte-se dos conhecimentos particulares para as proposições gerais, penso ser neste sentido formulado o critério geral de verdade:

[...] esta [a proposição tudo o que pensa é ou existe] lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. Pois é próprio de nosso espírito formar as proposições gerais pelo conhecimento das particulares [DESCARTES1973 p. 168; AT IX 110].

2.6 Resposta à circularidade

2.6.1 Apresentação

Mesmo com a hipótese do Gênio Maligno/Deus Enganador atuando, é possível admitir a resistência de um conjunto de conhecimentos verdadeiros, o qual permite a formulação de um argumento que prova a existência de um Deus Veraz e desativa a dúvida. Deste modo, a acusação de circularidade desaparece na medida em que não sustenta que o conjunto de conhecimentos que desemboca na veracidade divina supunha a mesma. As justificativas destes conhecimentos pressupõem apenas, em um primeiro momento, o método dúvida. Têm-se então alguns conhecimentos particulares que não pressupõem a validação da regra de verdade, mas apenas que se está a duvidar.

A leitura que defendo repousa na compreensão da dúvida como condição de determinadas verdades. Assim, chegou-se ao *cogito*, o que permitiu descobrir vários modos de pensamento. Ao duvidar, procuram-se condições da própria dúvida, e descobrem-se algumas verdades particulares.

Seguindo esta interpretação, a relação entre verdade e regra de verdade ocorre da seguinte maneira: descobrem-se alguns conhecimentos particulares verdadeiros (por meio da dúvida); procuram-se algumas notas presentes nestes conhecimentos e chega-se à clareza e distinção; **supõe-se** clareza e distinção como regra de verdade⁴⁹; prova-se a existência do Deus Veraz; extrai-se deste conhecimento a regra de verdade. O conjunto de conhecimentos que prova a existência de um Deus Veraz independe da regra de verdade. Em suma:

⁴⁹ Edson Andrade sobre esta etapa da suposta regra de verdade: “Relendo o § 2 com mais atenção, percebe-se que ele não estabelece com firmeza a regra geral de verdade. ‘Eu sou uma coisa que pensa.’ é uma certeza. Essa verdade particular apresenta-se como uma percepção clara e distinta. Pode-se concluir somente que a clareza e distinção *parece ser* a regra de verdade.” [ANDRADE, 2001, p. 19].

Uma imagem simples: O meditador levanta cenários céticos radicais e cuidadosamente considera quais de suas crenças podem sobreviver a eles. Ele não vê como defender suas crenças baseadas nos sentidos ou suas ideias claras e distintas matemáticas e, assim, ele suspende o juízo sobre elas. Ele acha, no entanto, que pode defender as crenças de que ele existe e pensa. Mas isso não é tudo. Ele afirma que, de alguma forma, também é capaz de adicionar outras parcelas de conhecimento ao escasso estoque do “eu existo” e “eu penso”. Compreendidas de um modo particular, suas crenças sobre seus próprios estados constituem conhecimento: “Parece-me que vejo a luz”, por exemplo. A maioria destas crenças são, nesta etapa da investigação, becos sem saída; mas uma – “Eu tenho uma ideia de um Deus benevolente” – não é. Para Descartes também é adicionado, de alguma forma, ao seu estoque de conhecimento o princípio de causa adequada, e com ele o princípio subsidiário que diz que a causa de uma ideia deve ter ao menos tanta realidade formal quanto a ideia tem de realidade objetiva. Ele coloca esse princípio causal junto com o conhecimento de sua própria existência e da posse da ideia de Deus, e infere que um Deus benevolente existe. E então, imediatamente, ele pode também afirmar saber que todas as ideias claras e distintas são verdadeiras, uma vez que um Deus benevolente não o faria de modo que aquilo que ele compreendesse claramente ser verdadeiro, fosse falso [...] [BROUGHTON, 2002, p. 176; tradução nossa].

Antes da generalização da regra geral de verdade, adquire-se um conhecimento parcial da clareza e distinção dado por meio de conhecimentos particulares, o que no máximo possibilitaria inferir que nestes casos clareza e distinção são sinais de verdade (não permitiria afirmar que tudo o que se percebe clara e distintamente seja verdadeiro). Pode-se ver a não generalização da clareza e distinção na seguinte passagem:

Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. [DESCARTES, 1973, p. 107; AT IX 27].

Mesmo sendo reconhecidas duas características na percepção de um conhecimento verdadeiro, elas não são suficientes como regra de verdade, pois nada impede que venham a ser percebidos outros conhecimentos claros e distintos e estes sejam falsos, de modo que “Se uma opinião se mostrasse clara e distinta e, mesmo assim, falsa, isso mostraria que clareza e distinção não são os traços do verdadeiro, ou, pelo menos, não são os traços suficientes do verdadeiro.” [ANDRADE, 2001, p. 19]. Entre conhecimentos particulares claros e distintos e a regra de verdade, impõe-se a

prova da existência de um Deus Veraz – e, uma vez provada sua existência, é extraída a regra de verdade.

2.6.2 Aproximação com a bibliografia secundária

A resposta esboçada neste trabalho ao problema do círculo se assemelha à de Janet Broughton no livro *Descartes's Method of Doubt* [2002], principalmente quanto à defesa de um conjunto de crenças imunes à hipótese do Gênio Maligno/Deus Enganador. A justificação centra sua argumentação no que ela chama de *argumentos de dependência*; estes argumentos, *grosso modo*, visam mostrar que, para duvidar de determinada proposição *x*, deve-se aceitar que se duvida, porém, a dúvida implica a verdade da proposição *x* e, sendo aceita a verdade de que se duvida, segue-se a verdade da proposição *x* [BROUGHTON, 2002, p. 189].

A estratégia que visa fundamentar a veracidade divina e a regra geral de verdade por meio do argumento de dependência, em última análise, deve recorrer às percepções claras e distintas. Se não esclarecidas estas percepções, à primeira vista, recolocar-se-ia o círculo cartesiano, já que o argumento de dependência poderia ser criticado por se fundar na regra geral e esta, por sua vez, se fundar na veracidade divina, de modo que o argumento de dependência, ao tentar provar a veracidade divina, pressuporia a mesma [NEWMAN, 2004, pp. 6 – 7]. Defendo que as percepções claras e distintas que fundam o argumento de dependência são independentes da regra geral de verdade, são percepções particulares, anteriores a universalização da regra geral de verdade.

Minha leitura, em suma, atribui determinados conhecimentos (*cogito*, noções comuns, modos de pensamento, princípio de causalidade, regras da lógica) ao entendimento reconhecer que dúvida e procurar as condições desta; assim, às percepções claras e distintas, nega-se que a justificativa destas dependam da veracidade divina e da regra geral de verdade. Como procurei mostrar anteriormente, a dúvida não atinge o *cogito*, pois ele é condição da própria dúvida. O argumento de dependência ao possibilitar a descoberta do *cogito*, investiga também a condição desta

[DESCARTES, AT VII, 140]. O meditador que dúvida não nega que dúvida e, ao reconhecer isso, reconhece uma faculdade responsável por esta percepção, a qual se justifica como apta a duvidar – isto é suficiente para desencadear outras verdades. O autor aceita que duvida e, por meio disso, chega à verdade do *cogito* e seus modos, isto sem a veracidade divina e sem a regra geral de verdade. É fundamental entender que a justificativa destes primeiros conhecimentos não depende da veracidade divina. O meditador não precisa de um Deus Veraz para saber que duvida, nem para saber que pensa e existe; tampouco que seja justificada a regra de verdade para saber tais conhecimentos. Mesmo que esta seja falsa (o que implicaria que ao menos em algum caso o que percebo clara e distintamente seja falso), Descartes aceita a verdade de que para formular estas hipóteses que levam à dúvida (mesmo que o meu aparato cognitivo seja falho) eu devo pensar, eu devo ser causado, as regras lógicas devem ser válidas. Neste sentido, estas verdades são anteriores à universalização da regra de verdade, mas são justificadas por um conhecimento particular que não pode ser colocado em questão: eu duvido.

O que está em jogo aqui é a impossibilidade de negar que duvida quando se duvida. Como eu posso negar em meio a uma dúvida radical que eu duvido? Negar isto acabaria por eliminar a própria dúvida. Parece que nestas condições, verdades aceitas pelo senso comum ganhariam força novamente, uma vez que não há dúvida. Negar a dúvida, neste sentido, me parece negar as próprias *Meditações* (talvez, ironicamente, até este trabalho, uma vez que não há dúvida, por que escrever sobre a dúvida cartesiana?). A crença “é verdade que se duvida” é o limite da própria dúvida.

2.6.3 As noções comuns e sua resistência à dúvida

De modo similar ao *cogito*, as noções comuns (ou pelo menos as regras da lógica e o princípio de causalidade) não são atingidas pela dúvida, uma vez que aceitar a dúvida implica aceitar a validade destas. Para entender, lembremos como foi caracterizada a dúvida. Como propusemos, ela sempre deve ser analisada levando em conta a faculdade, o objeto e as condições de apreensão. Se uma dúvida é levantada no âmbito de atuação de uma faculdade, nem por isso se deve rejeitar a faculdade

como um todo (por ela poder me enganar). Assim, todos os conhecimentos oriundos do entendimento não são de antemão rejeitados, mas, antes, são confrontados com a hipótese que me levam a duvidar, é neste conflito que descobrimos uma condição privilegiada de conhecimento: o meu pensamento e seus modos (incluindo a realidade objetiva da ideia) [DESCARTES, AT VII, 352]. No caso das noções comuns, segundo a hipótese que defendemos, o meditador não as problematizaria e as aceitaria, porque, dado o cenário cético que ele criou, duvidar destas implicaria invalidar o mesmo. Neste sentido, o princípio de não contradição, identidade, causalidade são aceitos por serem condição da dúvida.

Poder-se-ia objetar sobre a possibilidade de a hipótese da dúvida suprimir todos os conhecimentos, assim, até o conhecimento de que se duvida, não restando nenhum conhecimento seguro. Penso que tal caracterização da dúvida é incompatível com a lançada na *Primeira Meditação*, porque, nesta, Descartes, de início, assume o ponto de vista do senso comum, por exemplo, aceitando supostos conhecimentos oriundos dos sentidos. Para refutar esta posição, a qual de partida aceita algumas crenças, são necessárias razões de duvidar, de modo que, em alguma medida, haja a aceitação dessas razões. A análise de Landim sobre a dúvida esclarece o modo que Descartes procede na *Primeira Meditação*:

[...] se ela é analisada como um processo em que para cada gênero de conhecimento que se **supõe verdadeiro** é contraposta uma razão de duvidar que põe em questão os fundamentos deste gênero, nota-se que, se, por um lado, para cada gênero ou “tipo” de conhecimento há uma razão de duvidar, por outro, de cada razão de duvidar emerge sempre um conhecimento que escapa a esta dúvida. [LANDIM, 1992, pp. 26, 27, grifo nosso].

A aceitação natural, do ponto de vista do senso comum, da verdade de determinados conhecimentos, leva Descartes a lançar razões para duvidar. Assim, cabe a obrigação (o ônus da prova) de lançar hipóteses que coloquem em dúvida os conhecimentos julgados verdadeiros pelo senso comum e, por consequência, para a dúvida ter validade, a aceitação do cenário cético.

Lembremos, mais uma vez, que a dúvida não é arbitrária e nela são levados em conta: faculdades, objetos e condições de apreensão. Se é assim, ao mesmo tempo em que se deve considerar as razões de duvidar relativamente aos três elementos que compõem a dúvida, o que impede uma generalização imediata, deve-se também se comprometer a aceitar tais razões (os cenários céticos criados e suas regras) para produzir seu resultado e julgar como falso o que é atingido por ela. O modo em que se configura a dúvida nas *Meditações* justifica assim a não problematização das noções comuns: primeiro, ao analisar os elementos que compõem a dúvida acaba-se por não permitir uma generalização arbitrária de todos os conhecimentos; segundo, os próprios cenários céticos dependem da aceitação das noções comuns para serem estabelecidos.

2.6.4 Esboço da prova da existência de Deus e suas implicações à regra de verdade

Aceitas as noções comuns e os modos de pensamento, têm-se os dois elementos centrais que constituirão a prova do Deus Veraz: as ideias e o princípio de causalidade. Descartes ao constatar uma realidade objetiva cujo conteúdo não pode ter o sujeito finito como causa⁵⁰, conclui:

E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus Existe; [...] eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser infinito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. [DESCARTES, 1973, pp. 115 -116; AT IX 36].

Em suma, apresentam-se os seguintes passos: primeiro, a constatação de uma ideia cuja realidade objetiva é infinita; segundo, a consciência da finitude do ser pensante; terceiro, a aplicação do princípio de causalidade juntamente com o seguinte

⁵⁰ Para uma discussão detalhada sobre a aplicação do princípio de causalidade às ideias objetivas ver *Evidência e verdade no sistema cartesiano, Capítulo terceiro: teoria das idéias*, pp.55 – 80.

princípio, “o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito” [DESCARTES, 1973, p. 112; AT IX 32]; quarto, conclui-se que não posso ser a causa desta ideia e que sua causa deve ser uma substância infinita e perfeita.

A partir da existência de Deus, Descartes deverá extrair uma série de conclusões que desembocarão na prova da regra geral de verdade:

[a] existe um ser perfeito e infinito, que é o criador de toda a realidade e, portanto, é o criador da natureza e da razão humana; [b] é contraditório afirmar ao mesmo tempo que um ser é perfeito e enganador, pois enganar é sinal de imperfeição; [c] a razão humana dispõe de um critério racional para distinguir o verdadeiro do falso; [d] não existe uma outra faculdade humana que possa corrigir este critério; [e] se a razão humana, usando corretamente este critério se enganasse, isto é, se o evidente não fosse verdadeiro então Deus seria enganador; [f] ora, Deus é perfeito, d'onde não é enganador e, assim, a razão humana não se engana quando usa corretamente a regra geral de verdade. [LANDIM, 1992, p. 117].

Para não desviar de nosso tema, não vou me ater a estes passos, é importante ficar claro que as premissas que compõem a prova da existência de Deus não pressuponham esta existência, evitando a circularidade na filosofia cartesiana. Vê-se, assim, que Descartes parte de conhecimentos verdadeiros, os quais permitem chegar à regra geral de verdade.

2.6.5 Resposta à circularidade: dificuldades

Penso que a principal dificuldade desta interpretação surge de algumas passagens em que Descartes parece afirmar que a hipótese do gênio maligno/Deus Enganador atinge todos os conhecimentos. Estas passagens parecem contradizer nossa interpretação de que algumas verdades são alcançadas antes do conhecimento de Deus e não são atingidas pela dúvida. Vejamo-las:

Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas

coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. [DESCARTES, 1973, p. 108; AT IX 28].

Pois posso persuadir-me de ter sido feito de tal modo pela natureza que possa enganar-me facilmente mesmo nas coisas que acredito compreender com evidência e certeza; [DESCARTES, 1973 p. 135; AT IX 55].

[...] noto que a certeza de todas as outras coisas dela [ideia de Deus] depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente. [DESCARTES, 1973 p. 135; AT IX 55]⁵¹.

As duas primeiras passagens sugerem que a hipótese do gênio maligno/Deus Enganador atinge todos nossos conhecimentos, isto é, mesmo o *cogito*, os modos de pensamento e as noções comuns. A última passagem sugere que antes do conhecimento de Deus não se pode conhecer nada perfeitamente, possibilitando a dúvida de todos os conhecimentos. Se este é o caso, uma tensão surge no texto cartesiano, pois Descartes afirma vários conhecimentos, mesmo estando sob a hipótese do gênio maligno.

2.6.6 Resposta à circularidade: um caminho para solucionar as dificuldades

Uma solução simples e eficaz ao impasse entre, de um lado, as verdades afirmadas antes da veracidade divina e, de outro, a dependência desta para todas as verdades, é oferecida por Janet Broughtown [*idem*, p. 186]. Para entender tal solução é preciso antes atentar à seguinte resposta de Descartes a Mersenne (o qual questiona a verdade do *cogito* na medida em que se tenta demonstrá-la antes da existência de Deus):

⁵¹

Ver também AT VIII 9 – 10, AT III 64 – 65.

Em terceiro lugar, onde afirmei que nada podemos saber de certo, se não conhecermos primeiramente que Deus existe, afirmei, em termos expressos, que falava apenas da ciência dessas conclusões, cuja lembrança nos pode retornar ao espírito, quando não mais pensamos nas razões de onde a tiramos [...] Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo [...] mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. [DESCARTES, 1973, p. 168; AT VII140].

Nesta resposta, segundo Broughtown, o ponto a ser destacado é o reconhecimento de Descartes da descoberta de algumas verdades antes da existência de Deus. Assim, ao contrário do que parecem sugerir outras passagens, o autor quando questionado sobre este impasse, explica que há descobertas de verdades antes da existência de Deus [BROUGHTOWN, 2002, p. 186]. Verdades que, então, serão usadas para provar a existência de Deus e validar a regra geral de verdade [*idem*].

Seguindo as *Meditações* foi visto que o problema da circularidade se desfaz em uma leitura que defende a descoberta de algumas verdades particulares antes da validade da regra de verdade. Mesmo que algumas passagens pareçam estar em tensão com esta tese, é importante destacar que Descartes, quando questionado sobre a circularidade, assume a descoberta de algumas verdades antes da prova da existência de um Deus Veraz. Se, primeiro, o texto cartesiano autoriza que sejam encontradas verdades imunes à dúvida; segundo, se as mesmas não dependem da prova da veracidade divina para serem conhecidas; terceiro, se a configuração destas teses ao provar Deus não implica circularidade; segue-se que esta via de interpretação traz respostas satisfatórias. Para tanto foi essencial o modo pelo qual os conhecimentos particulares verdadeiros e a regra geral de verdade foram interpretados. Ao não submetermos os primeiros à última, pôde-se entender a força que o *cogito*, seus modos e as noções comuns mantêm perante a hipótese do Gênio Maligno/Deus Enganador.

Ao trabalhar o tema **noção de verdade**, chegou-se a algumas conclusões aparentemente produtivas ao que considero uma das questões mais árduas e instigantes na filosofia cartesiana: o problema do círculo. Penso que esta linha de defesa precisaria ser amadurecida, uma vez que não foi feita uma análise minuciosa

dos demais textos cartesianos, o que exigiria se afastar de nosso tema. Tentei conciliar estes dois assuntos na medida em que fosse útil à compreensão da noção de verdade. Assim, explorei a relação entre conhecimentos verdadeiros e regra de verdade e, buscando me ater nisto, desenhar uma resposta à circularidade.

3 A definição de verdade na filosofia cartesiana: coerência ou correspondência

A tese da onipotência divina suscita a seguinte questão: Deus poderia criar objetos que se apresentam a mim possuindo propriedades necessárias, mas, em si mesmos, fossem diferentes do meu modo de percebê-los? Assim o máximo que me seria permitido é uma certeza no âmbito do pensamento⁵². Uma passagem que parece corroborar com esta leitura é dada nas *Segundas Respostas*:

Pois, o que nos importa, se talvez alguém fingir que mesmo aquilo, de cuja verdade nos sentimos tão fortemente persuadidos, parece falso aos olhos de Deus ou dos Anjos, e que, portanto, em termos absolutos, é falso? Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita? Pois pressupomos uma crença ou uma persuasão tão firme que não possa ser suprimida; a qual, por conseguinte, é em tudo o mesmo que uma perfeitíssima certeza. [DESCARTES, 1973, p. 170; AT VII 145].

Aqui, teríamos uma distinção entre verdade e certeza. Assim, as *Meditações* não se preocupariam com a verdade em termos absolutos, mas com a certeza. Certeza no sentido em que minhas ideias evidentes são coerentes entre si, não se contradizem [FRANKFURT, 1978, p. 37]. Deste modo, Descartes não está preocupado com o que é verdadeiro e falso absolutamente, mas com a consistência da razão.

Seguindo a leitura acima, ocorreria que, quando percebo relações necessárias que independem do meu pensamento, diferentemente do meu modo de pensar que as concebe como necessárias, elas absolutamente não são necessárias. Porém, quando, por exemplo, me é impossível pensar uma substância sem seu atributo principal (corpo que não seja extenso, mente que não seja pensamento) Descartes diz aqui há uma

⁵² Não nos aprofundaremos nestas leituras, segue alguns trabalhos que em alguma medida defendem uma tese neste sentido: *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations* [1970] e *Descartes on the consistency of Reason* [1978] de Frankfurt; *Simplicidade de Deus e racionalidade no mundo* [2014] de Ethel Rocha.

distinção de razão *ratiocinatae* – que tem fundamento na realidade –, contrastando-se com a razão *ratiocinantis* – que não têm fundamento na realidade [AT IV 349]. Parece-me aqui que a distinção aponta para casos em que a necessidade transcende a esfera de meu pensamento e é justificada por apelo à realidade, havendo uma tensão com a passagem das *Segundas Respostas*, citada acima.

Outra dificuldade desta leitura é sua incoerência com a veracidade divina, uma vez que algumas percepções claras e distintas me levariam a juízos falsos quando se afirma que a verdade de algumas relações são necessárias e imutáveis, isto é, que não estão limitadas ao meu modo de pensamento e independem dele. Ethel Rocha afirma que poderia ser o caso de nos enganarmos quando usamos nosso intelecto e mesmo assim preservar a veracidade divina:

A explicação cartesiana do tipo especial de erro dos sentidos e das paixões humanas recorre à bondade divina. Deus em sua suma bondade cria seres (homens) com a capacidade de conservar seu corpo por meio de sensações, ainda que isso implique por vezes em um certo tipo de erro. Mas, se é assim, talvez se possa afirmar que do mesmo modo que, segundo Descartes, Deus cria os sentidos operando como operam no homem porque os sentidos têm uma função essencial para a preservação de seu corpo, Deus cria o intelecto humano operando como opera (segundo os princípios lógicos) também em virtude de uma função essencial, a saber, preservar e aperfeiçoar uma natureza criada por Deus: a alma. Buscar compreender o mundo segundo as leis da racionalidade, isto é, compreender o mundo como tendo sentido, talvez seja o melhor meio para o homem conservar e aperfeiçoar seu intelecto, isto é, suas faculdades cognitivas, ainda que esse mundo atual de fato não tenha exatamente apenas esse sentido [ROCHA, 2014, p. 187].

Acredito que essa explicação apenas mantenha intacta a tese da bondade divina. Por outro lado, dado que possuímos uma faculdade de conhecimento que tende para a verdade, uma faculdade cuja finalidade é o conhecimento verdadeiro, se essa, quando usada adequadamente (por meio de percepções claras e distintas), me enganar, o engano seria por falhas intrínsecas desta faculdade, a qual me foi dada por Deus e neste sentido seria considerado como culpado e enganador. Assim, Descartes, nas *Segundas Respostas*, distingue o erro dos sentidos (compatível com a veracidade divina) dos erros originários de percepções claras e distintas (não compatível com a veracidade divina):

[...] se bem que, não obstante, essa natureza o engane [instinto natural] [...] expliquei, na minha *Meditação Sexta*, como isso é compatível com a vontade e a verdade de Deus.

Mas nas coisas que não podem assim explica-se, a saber, nos nossos juízos muito claros e muito exatos, os quais, se fossem falsos, não seriam corrigíveis por outros mais claros, nem mediante qualquer outra faculdade natural, sustento ousadamente que não podemos ser enganados. Pois sendo Deus o soberano ser, cumpre que seja necessariamente também o soberano bem e a soberana verdade, e, portanto, repugna que venha dele qualquer coisa que tenda positivamente para a falsidade. Mas, como em nós nada pode haver de real que ele não nos tenha dado (como foi demonstrado na prova de sua existência), e como temos em nós uma faculdade real para conhecer o verdadeiro e distingui-lo do falso (como é possível provar pelo simples fato de possuir em nós as ideias do verdadeiros e do falso), se esta faculdade não tendesse ao verdadeiro, ao menos quando dela nos servimos como se deve (isto é, quando damos nosso consenso apenas às coisas que concebemos clara e distintamente, pois não se pode supor outro bom uso dessa faculdade), não seria sem razão que Deus, que no-la concedeu seria, tido, por enganador,

E assim vedes que, depois de se conhecer que Deus Existe, é mister supor que seja enganador, se quisermos pôr em dúvida as coisas que concebemos clara e distintamente; e, como isso não pode sequer supor, deve-se necessariamente admitir tais como mui verdadeiras e mui certas [DESCARTES, 1973, p.170, AT VII 143 – 144].

Na passagem acima pode ser vista a fundamentação da regra geral de verdade na medida em que recusá-la implicaria que Deus fosse Enganador. O que parece ser essencial aqui é que, diferentemente do caso “dos instintos naturais”, se eu errar quando baseio meus juízos em percepções claras e distintas Deus seria Enganador, uma vez que a causa do erro não seria atribuída a mim, mas ao responsável por esta faculdade. Este é o caso de imperfeição positiva, isto é, que atribui o erro a uma privação do “fabricante”, por ele me dar uma faculdade que, por falta de alguma perfeição, cometeria erros. Deste modo, tem-se algo positivo (uma faculdade), que por ser positivo vem de Deus e tenderia ao erro [NEWMAN, 1999, p. 564]. Diferentemente dos erros em que a causa é o mau uso da faculdade, a qual se bem utilizada tende à verdade, mas por inépcia do utilizador ocorre o erro – esta forma de erro é compatível com a veracidade divina.

Descartes na *Quarta Meditação* trata o problema do erro e o atribui não a alguma imperfeição das faculdades, mas ao mau uso da vontade [DESCARTES, 1973, p. 127; AT IX 46]. Deste modo, Deus é isentado de erro, pois a vontade quando utilizada

corretamente não falha e formula juízos verdadeiros, em outras palavras, a vontade quando afirma apenas aquilo que é percebido clara e distintamente pelo entendimento não pode errar [*idem*, p. 130; *idem* 49 – 50]. Assim, por meio da veracidade divina fundamenta-se a regra geral de verdade ao demonstrar que a essência divina é incompatível com o erro quando os juízos são fundamentados em percepções claras e distintas⁵³ [NEWMAN, 1999, p. 576].

A regra de verdade, diferentemente dos instintos naturais, não pode ser corrigível por outra faculdade, assim quando tenho uma percepção clara e distinta estou em posse do melhor modo para alcançar conhecimento, não há nenhum outro meio de conhecimento que poderia corrigir esta percepção. Deste modo, caso fossemos enganados por esta faculdade implicar-se-ia que Deus seria enganador. Voltando aos instintos naturais, e assim aos sentidos, o que isenta Deus de ser enganador, mesmo que estes instintos nos levem ao erro, é que possuímos um meio para corrigir ou evitar tais erros (as percepções claras e distintas) [NEWMAN, 1999, p. 581]⁵⁴.

⁵³ O que pode ser visto em etapas na seguinte leitura de Newman:

- “1) Deus existe (como onipotente e onisciente) e não é enganador
- 2) É impossível que qualquer faculdade colocado em mim por Deus tenha imperfeições positivas [(1)]
- 3) Minha faculdade do juízo foi colocado em mim por Deus
- 4) É impossível que minha faculdade de julgar tenha imperfeições positivas [(2), (3)]
- 5) Se eu errasse quando usasse minha faculdade de juízo na maneira correta (i.e. de acordo com a única explicação do correto uso que pode ser imaginado) então a minha faculdade de julgar teria imperfeição positiva
- 6) Eu não estou em erro quando uso minha faculdade de juízo na maneira correta (de acordo com o único relato de uso correto que pode ser imaginado).
- 7) Eu estou usando minha faculdade de julgar de maneira correta (i.e. de acordo com a única explicação do correto uso que pode ser imaginado) se e apenas se eu recusar meu assentimento exceto quando minha percepção da matéria é clara e distinta
- 8) Eu não estou em erro se eu recusar meu assentimento exceto quando minha percepção da matéria é claro e distinto” [NEWMAN, 1999, p. 578 – 579].

⁵⁴ Newman, neste sentido, defende que a prova da existência exterior é justificada por Deus não ter dado nenhuma faculdade que corrige nossa inclinação que o mundo exterior existe [NEWMAN, 1999, p. 583 - 584] e utiliza a seguinte passagem da *Sexta Meditação* como apoio textual: “Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia estas essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-lo de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.” [DESCARTES, 1973, p. 143; AT IX 63]. Não vou entrar em detalhes sobre esta prova, cabe apenas ressaltar que, uma vez provado que o mundo material é extenso, as ideias inatas que representam essências eternas e

O mérito desta leitura é que concilia bondade e veracidade divina, atributos pertencentes ao ser perfeito. Porém, ela precisa dar uma resposta à interpretação das *Segundas Respostas* que distinguem certeza e verdade [DESCARTES, 1973, p. 170; AT VII 145]. Uma via de resposta que parece conciliar tal passagem com nossa leitura me foi sugerida por Bruce W. Hauptli no artigo *Frankfurt on Descartes: consistency or validation of reason* [HAUPTLI, 1983, p. 61]⁵⁵. Diferentemente do que foi sugerido, que Descartes não se preocupa com a verdade absoluta e prioriza a certeza como coerência entre ideias, defende-se que autor está interessado na questão representativa das ideias. Na citação em questão, Descartes parece desconsiderar esta questão porque ela já foi tratada no parágrafo precedente [DESCARTES, 1973, p.170, AT VII 143 – 144], no qual discorreu sobre a existência e a veracidade divina [HAUPTLI, 1983, p. 61]. Assim, a confiança nas ideias claras e distintas já foi estabelecida anteriormente e quando minhas percepções claras e distintas me levam a afirmar que aquilo que percebo não pode ser de outra forma, não se trata apenas de certeza, mas de uma verdade absoluta, tem-se então uma noção em que verdade e certeza coincidem⁵⁶. Deste modo, quando é dito “Por que devemos ficar inquietos com essa falsidade absoluta, se não cremos nela de modo algum e se dela não temos a menor suspeita?” [DESCARTES, 1973, p. 170; AT VII 145], não há suspeita, porque já sabemos que “[...] nos nossos juízos muito claros e muito exatos, os quais, se fossem falsos, não seriam corrigíveis por outros mais claros, nem mediante qualquer outra faculdade natural, sustento ousadamente que não podemos ser enganados” [DESCARTES, 1973, p.170, AT VII 143 – 144].

Pode-se concluir que uma vez validada a regra de verdade não é validada uma regra de coerência entre ideias de meu pensamento, mas uma tese mais forte de conformidade entre ideias inatas e essências eternas e imutáveis. Outros sentidos de conformidade podem ser vistos nas declarações em que meus juízos afirmam a si

imutáveis da extensão (as quais foram validadas pela regra geral de verdade) são propriedades conhecidas agora do mundo externo.

⁵⁵ Hauptli utiliza para sua resposta o artigo de Donald Sievert *Frankfurt on Descartes' View of Truth*.

⁵⁶ Diz Landim: “Ora, uma representação é verdadeira se ela corresponde à coisa mesma representada. Ela corresponde, se ela se conforma a esta coisa. Ela se conforma, se ela é semelhante à coisa representada, ou se ela atesta, na consciência, a existência efetiva da coisa representada. Ela é semelhante, se ela exprime na consciência, a natureza da coisa representada” [LANDIM, 1992, p. 123].

mesmos e, assim, conformam-se a si mesmos (casos de afirmações sobre meu pensamento e seus modos) e na *Sexta Meditação* há a conformidade de ideias extensas ao mundo atual.

Considerações Finais

Não vou aqui reconstruir as teses apresentadas ao longo deste trabalho, irei abordar algumas considerações quanto a sua justificabilidade⁵⁷. Na busca pela compreensão da noção de verdade cartesiana utilizei a explicação do que é verdade exposta por Descartes em uma carta a Mersenne de 1639 [AT II, 596 – 598] e, para esclarecer esta explicação, explorei algumas teses sobre as naturezas simples presentes na obra *Regras para a direção de espírito*, cuja data de redação discute-se entre 1620 e 1635 [DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*. Prefácio de Artur Mourão, p.9, 1989]; em seguida, utilizei a obra *Meditações*, escrita em 1641, para entender a relação entre critério de verdade e conhecimento verdadeiro.

Alguns comentadores entendem existir nas *Regras* e nas *Meditações* uma tensão entre duas concepções de verdade [VALENTIM, pp. 43 – 66, 2008], a qual poderia colocar em questão um pressuposto deste trabalho: ser a explicação sobre o que é a verdade (exposta na carta de 1639), interpretada como uma natureza simples, coerente com as *Meditações*. Assim, ao buscar elucidar uma noção de verdade presente na filosofia cartesiana, talvez tal propósito esteja interdito por duas concepções distintas de verdade subjacentes nas *Regras* e nas *Meditações*. Serão apresentadas algumas teses que sustentam tal leitura para, em seguida, analisar em que medida elas podem inviabilizar a extensão da explicação sobre o que é verdade (âmbito das *Regras* e da carta a Mersenne) às *Meditações* e, por fim, a defesa da pressuposição neste trabalho: que a explicação do que é a verdade, como uma natureza simples pertencente às naturezas comuns, é coerente com as *Meditações*. Problematicando as duas concepções de verdade, defenderei que a concepção é uma, o que difere são as condições que fundamentam determinados juízos, em outras palavras, a definição de verdade permanece a mesma na filosofia cartesiana, os portadores de verdade também (juízos junto com ideias que podem ser qualificados

⁵⁷ Pretendo aqui refazer as objeções apresentadas pelo Professor Marco Antonio Valentim na qualificação deste trabalho e, na medida do possível, respondê-las.

como verdadeiros ou falsos), o que difere são os geradores de verdade (o que torna os portadores de verdade verdadeiros)⁵⁸; assim, a explicação do que é a verdade, tal como apresentada na carta a Mersenne, seria coerente com os diferentes geradores de verdade.

Marco Antonio Valentim, no artigo *Método e Metafísica: Descartes entre as Regras e as Meditações*, defende que há duas concepções de verdade na filosofia cartesiana, uma pode ser vista nas *Regras* como “[...] certeza e indubitabilidade com que aparecem ao pensamento, ou seja, por sua evidência” [VALENTIM, 2008, p. 50] e outra pode ser vista nas *Meditações*, atribuindo ao “[...] concurso da vontade, capaz de ‘erguer qualquer pretensão de verdade’ ao afirmar o conteúdo de uma ideia e, assim, referi-lo *como representação* a algo realmente existente” [*idem*]. Assim, a primeira concepção de verdade poderia ser “definida” como evidência e intuição, e a segunda concepção como representação de algo realmente existente. Valentim, neste sentido, contrasta dois âmbitos de verdade, um referente à ordem lógica do pensamento e outro à ordem real das coisas, diz Valentim sobre esta segunda concepção de verdade ao analisar a carta de Descartes a Cleselier⁵⁹:

Aqui, verdade aparece como sinônimo de realidade, adjetivando propriedade das coisas: ‘perfeições verdadeiras e reais’, escreve Descartes. Trata-se da verdade como subsistência da coisa. Esse conceito de verdade, se é que podemos qualificá-lo assim, encontra na ordem real das coisas o seu âmbito próprio de aplicação, assim como o de verdade como evidência, se aplica propriamente à ordem lógica dos pensamentos. [*idem*, p.62, nota 11].

Vejamos como Valentim sustenta a primeira concepção de verdade. Sua análise baseia-se no modo como a evidência é compreendida nas *Regras*, tendo como contraposição a “[...] abstração feita [dos conteúdos do pensamento] de sua validade objetiva como representações de coisas e, sua ‘natureza isolada’” [*idem*, p.54, 2008].

⁵⁸ Embora Descartes não use esta terminologia, acredito que ela pode ser empregada para ajudar a compreender a discussão sobre noção de verdade, bastando apenas ficar claro em que sentido ela pode ser entendida na filosofia cartesiana.

⁵⁹ Carta a Cleselier de 23/04/1649 [AT, V, 356]: “a verdade não é distinta da coisa verdadeira ou da substância, nem a perfeição da coisa perfeita [...] a verdade consiste no ser, e a falsidade somente no não-ser” [DESCARTES, *apud* Valentim, 2008, p.62, nota 11].

Vejamos algumas passagens nas *Regras* que corroboram com a interpretação de Valentim:

[...] todas as coisas se podem dispor em certas séries, não evidentemente enquanto se referem a algum gênero de ser, tais como as dividiram os filósofos em suas categorias [...] [DESCARTES, 1989, p. 33; AT X 38].

[...] há que notar, em primeiro lugar, que todas as coisas – sob o aspecto da sua utilidade possível para o nosso propósito, isto é, quando não consideramos sua natureza isoladamente [...] [*idem*; *idem*].

Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente [*idem*, p. 72; AT X 418].

Nessas passagens, afirmações sobre o que é conhecido restringem-se ao âmbito de pensamento, isto é, nossos juízos sobre as coisas atingem-nas apenas enquanto objetos apreendidos pelo entendimento e se silenciam no âmbito da realidade dessas coisas em si mesmas. Para Valentim, a evidência nas *Regras* é esta forma de relação em que “A verdade dessas ‘coisas’ independe de sua existência *in rerum natura*: ela se mede pela certeza e indubitabilidade com que aparecem ao pensamento, ou seja, por sua evidência” [VALENTIM, 2008, p. 50].

Dada a redução dos juízos sobre as coisas nas *Regras*, qual concepção de verdade se poderia extrair delas? Responde Valentim “[...] as Regras elaboram um conceito de verdade que exclui de sua definição a conformidade com as coisas: os pensamentos, na condição (de intuições) de naturezas simples, são, ou sempre podem ser, verdadeiros em si mesmos” [*idem* p. 54]. Assim, tem-se um conceito, concepção, ou (se assim pode-se dizer) uma definição de verdade, que não pode ser formulada em termos de correspondência, mas no sentido de intuição em que diretamente apreende seus objetos, isto é, qualquer tentativa de explicar o que é a verdade acabaria por reduzir-se à apreensão de ideias claras e distintas.

Após escrever as *Regras*, Descartes em carta a Mersenne defende que a verdade “denota a conformidade do pensamento com o objeto” [DESCARTES, *apud*

Landim, 1992, p. 23; AT II, pp. 596 – 597]. Valentim, seguindo esta explicação, entende que a concepção de verdade presente nas *Meditações* é de correspondência das ideias às coisas:

Neste contexto, [*Terceira Meditação*] a verdade das ideias é medida pela possibilidade de sua correspondência às coisas em si mesmas, correspondência que, uma vez estabelecida no nível ontológico, se justifica como princípio que se estenderá legitimamente a todo conhecimento. [VALENTIM, 2008, p. 55].

Se nas *Regras* o conceito de verdade é compreendido no âmbito do pensamento, nas *Meditações* ele se modifica e é compreendido como correspondência à realidade das coisas nelas mesmas (isto é, não nas coisas na medida em que são apreendidas pelo entendimento).

A justificação apresentada por Valentim enfatiza o papel atuante da vontade no conhecimento. Primeiro, porque a vontade “implicitamente, concede à dúvida o seu alcance metafísico” [*idem*] e a dúvida metafísica é responsável por suspender a concepção de verdade como intuição, evidência [*idem*, p.51]⁶⁰. Deste modo, o pensamento, por si mesmo, fica impossibilitado de qualquer pretensão à verdade. Segundo, a vontade, diferentemente das *Regras*⁶¹, é condição necessária ao conhecimento, pois cabe a ela afirmar a correspondência das ideias às coisas:

[...] ela [a vontade] consiste no poder de julgar, a saber, de afirmar ou negar o ser e o não-ser das coisas cuja possibilidade reside nas ideias concebidas no entendimento. Conceber algo não é ainda conhecê-lo: para tanto, requer-se um juízo e, assim, o concurso da vontade, capaz de “erguer pretensão de verdade” ao afirmar o conteúdo de uma ideia e, assim, referi-lo como representação a algo realmente existente [VALENTIM, 2008, p.52].

Reconhece-se, desde então, que a evidência clara e distinta não constitui por si só um conhecimento; logo, que uma concepção por si evidente não pode sozinha atribuir-se o que poderá fazer dela uma verdade, e isso apenas por obra da vontade, faculdade metafísica [*idem* p. 52, 53].

⁶⁰ O comentador defende que a dúvida metafísica lançada na *Primeira Meditação* coloca em questão a própria razão: “[...] na medida em que a evidência constitui, como as Regras parecem supor, a forma *a priori* da razão, esse ‘juízo inverificável’, pelo qual se supõe a existência de um Deus Enganador, engendra o seguinte paroxismo: uma razão de duvidar da ‘validade da [própria] razão’” [*idem*, p.55].

⁶¹ “Convém notar que, na única menção que fazem à vontade, as *Regras* lhe atribuem a função do poder de acreditar no que é da ordem da ‘revelação divina’” [*idem*, p.55].

Em suma, Valentim defende que nas *Regras*, dada a suficiência do entendimento na constituição do conhecimento⁶², verdade e intuição coincidem. Por outro lado, nas *Meditações*, com o desempenho da vontade na formulação da dúvida metafísica (a qual suspende a suficiência do entendimento ao conhecimento na medida em que questiona a própria razão, o que, mais tarde, irá implicar na faculdade da vontade como condição necessária ao conhecimento) transcende-se a esfera do pensamento e se afirma a correspondência das ideias às coisas.

Vejamos claramente como a interpretação de Valentim poderia se opor a alguns dos pressupostos deste trabalho. Proponho uma leitura da filosofia cartesiana que pressupõe um caráter unitário entre as *Regras* e as *Meditações*. Busco entender a explicação da verdade exposta na carta a Mersenne recorrendo às *Regras*. E, de modo coerente com esta explicação, recorrendo às *Meditações*, compreender a relação entre conhecimentos verdadeiros e critério de verdade. Expondo este meu projeto à leitura de Valentim, algumas objeções podem ser conjecturadas: se entre as obras citadas acima concorrem duas concepções de verdade, seria apressado pressupor o caráter unitário da filosofia cartesiana, de modo que a associação da explicação da verdade na carta a Mersenne às *Regras* seria equivocada, uma vez que naquela concebe-se verdade em termos de correspondência com uma realidade exterior ao pensamento e nesta concebe-se em termos de pensamento e intuição. Neste contexto, a carta a Mersenne não estaria alinhada com as *Regras*, mas com as *Meditações*. Não só isso, ao inferir que a explicação de verdade, como uma natureza simples, está presente nas *Meditações*, ignorar-se-ia o caráter universal da dúvida metafísica, isto é, desconsiderar-se-ia que nas *Meditações* as naturezas simples foram postas em questão, de modo que qualquer leitura fiel à dúvida cartesiana não deveria pressupor as naturezas simples.

⁶² “[...] o projeto científico das Regras, elaborado, como quer Marion, no sentido da substituição da metafísica por uma epistemologia, tem por condição que a vontade seja abstraída da operação de conhecimento, muito embora uma tal substituição, fundada na equivalência (simplesmente postulada nas Regras) entre evidência e verdade, não deixe nunca de ser resultado de uma ‘decisão’” [*idem*, p. 52]

Vamos agora à defesa das críticas acima. A principal diferença entre as *Regras* e as *Meditações* diz respeito ao fundamento dos juízos verdadeiros, assim, os juízos, no que se referem às afirmações (os conhecimentos que julgo serem verdadeiros) são os mesmo, e a definição de verdade, apresentada na carta a Mersenne, pode ser lida de modo coerente com ambas as obras.

Nas *Regras*, a intuição é suficiente para assegurar juízos verdadeiros. Nas *Meditações* a maioria dos juízos necessita que a regra de verdade seja fundamentada pela veracidade divina, uma vez que a dúvida os colocou em questão⁶³. Deste modo, parece haver, sim, mudanças quanto à fundamentação de verdade (ao gerador de verdade). No entanto, defendo que embora as mudanças sejam perceptíveis neste aspecto, as afirmações de verdade (portadores de verdade) desde as *Regras* aos *Princípios da Filosofia* [obra de 1644] são as mesmas. A definição de verdade também compreende estas diversas obras desde que se tome o cuidado de não interpretar “conformidade do pensamento ao objeto” [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II, pp. 596 – 597] como correspondência do pensamento a objetos realmente existentes, que subsistem por si mesmos.

Nas *Regras* é dito para considerarmos as coisas em relação ao nosso conhecimento e não nelas mesmas [*idem*, p. 72; AT X 418]. Por outro lado, enquanto as coisas são consideradas em relação ao nosso conhecimento, os resultados obtidos parecem ser válidos para todos os serem possuidores de razão, neste sentido, os resultados são universais. A pressuposição básica aqui é a da unidade da razão, ou seja, aqueles que forem guiados pelo entendimento chegarão aos mesmos resultados. Vejamos algumas passagens que afirmam a unidade da razão:

Com efeito, visto que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica [...] [DESCARTES, 1989, pp. 12; AT X, 360].

⁶³ Defendi que os conhecimentos que não são colocados em questão pela dúvida são aqueles que sustentam a própria dúvida. Neste sentido, eles dispensam a regra de verdade, sua fundamentação ocorre pela constatação da dúvida.

Sem dúvida, parece-me de espantar que a maior parte indague [...] e que, entretanto, quase ninguém pense no bom senso ou nesta sabedoria universal [*idem; idem*].

[...] todas elas [conhecimento, dúvida, ignorância, ação da vontade e coisas semelhantes] por nós são conhecidas tão facilmente que, para tal, basta que nós participemos da razão [*nos rationes esse participes*] [DESCARTES, 1989, p. 73; AT X, 419; tradução modificada].

Penso que na última citação fica claro como Descartes compreende estes pensamentos (dados por percepções claras e distintas): na medida em que eu exercito meu entendimento, apreendo ideias e suas relações, apreendo não apenas ideias no âmbito de **meu** pensamento, do **meu** modo de pensar, mas ideias e relações necessárias que são alcançadas por todos que participam da razão, razão esta que não é dada exclusivamente no meu pensamento. É neste sentido que defendo que a unidade da razão está pressuposta nas *Regras*.

Os objetos apreendidos racionalmente, os quais são percebidos clara e distintamente pelo entendimento, não estão sujeitos ao erro. Em contraposição, o erro é proveniente “[...] de se partir de certas experiências pouco compreendidas ou de se emitirem juízos de modo temerário e sem fundamento” [*idem*, p. 17; *idem* 365]. Deste modo, é aconselhado que “[...] em cada circunstância da vida o intelecto mostre à vontade o que deve escolher” [*idem*, p. 13; *idem* 361].

Os conhecimentos intuitivos são considerados indubitáveis, em outras palavras, uma vez que o intelecto os apreende não surge nenhuma dúvida [DESCARTES, 1989, p. 17; AT X 368]. Se são indubitáveis me parece plausível supor que estas percepções, ao contrário daquelas instáveis fornecidas pelos sentidos [*idem; idem*], permanecem estáveis ao longo do tempo, assim, se percebo que a figura não pode ser concebida sem extensão, posso deduzir disto a necessidade de tudo o que é figurado ser extenso [DESCARTES, 1989, p. 74, 78; AT X 421, 425]. Exclui-se desta forma a possibilidade de eu vir a me enganar e descobrir que em dado momento toda figura tem extensão e que, em momento posterior, ela deixou de ter – “não há vias abertas para um conhecimento certo da verdade além da intuição evidente e da dedução necessária” [*idem, idem*].

A necessidade constatada entre os objetos apreendidos não é criada pelo entendimento, não lhe é dado o arbítrio sobre o modo em que estas conexões são estabelecidas. O entendimento passivamente constata estas relações de modo que percebê-las clara e distintamente é compreender a impossibilidade de perceber uma independentemente de outra:

É necessária [conjunção entra as naturezas simples], quando uma está implicada tão intimamente no conceito da outra que não podemos conceber distintamente uma ou outra, se as julgamos separadas entre si. [...] tudo o que demonstra a respeito das figuras e dos números conecta-se necessariamente com o objeto de que se afirma. [DESCARTES, 1989, p. 74; AT X 421].

Se associarmos a tese da unidade da razão com a da passividade da intuição, pode ser deduzido nas *Regras* que os juízos de conhecimento afirmados não podem ser compreendidos como produtos de um sujeito, mas o resultado de um ser participante da razão que, ao alcançá-la, passivamente constata conhecimentos sólidos, permanentes, livres do capricho do entendimento e distantes da oscilação dos sentidos. Deste modo, me parece plausível supor que Descartes, mesmo nas *Regras*, aceita que os juízos fundamentados pelo entendimento são imutáveis.

Tendo visto sobre o que versam os juízos nas *Regras*, vamos agora mostrar algumas semelhanças deles com obras posteriores. Descartes afirma em uma carta a Gibieuf de 1642 que devemos considerar as coisas em relação ao nosso entendimento [AT III 474] e que as ideias apreendidas pelo entendimento, independente de alguma correspondência com o mundo exterior, representam essências eternas e imutáveis [DESCARTES, 1973. pp. 131-132; AT VII 64]. Minha proposta é aproximar estas passagens da interpretação defendida acima com relação aos juízos nas *Regras*. De uma maneira peculiar, a indubitabilidade e a imutabilidade das naturezas simples coincidem com os juízos de essência.

Vimos que nas *Regras* as percepções intuitivas caracterizam-se por uma apreensão passiva do entendimento, o qual apreende relações que independem de seu arbítrio. De modo semelhante, na *Quinta Meditação* é afirmado:

E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não pensá-las; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como por exemplo, quando imagino um triângulo ainda que não haja talvez em lugar nenhum do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito. [*idem*; *idem*].

Nota-se na passagem acima que a verdade destas naturezas independe de sua correspondência com o mundo exterior e que elas, uma vez pensadas, apresentam propriedades independentes do meu modo de pensar. Esta reflexão cartesiana ocorre após ser provada a existência de Deus e fundamentada a regra geral de verdade. Assim, diferentemente das *Regras* que eram fundamentadas apenas pelo entendimento, as *Meditações* fundamentam a regra geral de verdade pela veracidade divina. Porém, ainda assim se assemelham nas duas obras as percepções claras e distintas (as quais nas *Regras* não foram problematizadas) e os juízos feitos a partir delas. Como vimos nas *Regras*, do fato de percebermos conteúdo de ideias que são independentes do pensamento e de constatarmos a impossibilidade de compreender um objeto sem determinadas propriedades, podemos afirmar uma relação de necessidade para todos os objetos que forem como este (como o exemplo de extensão, ao perceber a impossibilidade de compreender extensão sem figura, infere-se que tudo que é extenso é figurado) [DESCARTES, 1989, p. 74, 78; AT X 421, 425].

A *Quinta Meditação*, de modo semelhante às considerações acima, terá como critério para distinguir essências forjadas na imaginação de essências eternas e imutáveis, que as propriedades destes objetos não sejam previstas e que não possam ser concebidas separadamente por uma operação clara e distinta [ROCHA, 2007, p.237]. O que está em questão é a distinção de objetos imaginários de objetos que representam naturezas verdadeiras e imutáveis [*idem*, p.236]. A diferença destes é que “Essas essências são essências de coisas que mesmo que só existam no pensamento (como objetos matemáticos), não dependem do pensamento” [*idem*]. O critério usado para distinguir as essências verdadeiras e imutáveis irá se basear naquilo que é percebido no ato de intuição, isto é, na percepção ideias inatas em que não se

misturam os dados dos sentidos ou as composições da imaginação [DESCARTES, 1989, p. 20, tradução modificada; AT X 368]. De acordo com Ethel Rocha os dois critérios são⁶⁴:

- 1) as essências verdadeiras e imutáveis são tais que suas propriedades não são previstas por mim quando penso nelas, o que indica que o pensamento não acrescenta, por seu próprio arbítrio as propriedades dessa essência [...]
- 2) as propriedades de uma essência verdadeira e imutável não podem ser separadas por uma operação clara e distinta, o que indica que há um elo necessário entre as propriedades dessas essências. [ROCHA, 2007, p.237].

Pode ser visto que, de modo semelhante às *Regras*, destaca-se a passividade do entendimento em suas apreensões, elas constatarem que as propriedades dos objetos são inesperadas e, neste sentido, independem de meu pensamento e, ao se tratar de naturezas que não são construídas por mim, não está em meu poder mudar as propriedades que eu constato nelas sob pena de eu perder a compreensão do objeto.

Dadas estas considerações acredito que neste aspecto (sobre as afirmações de verdade) a distância entre as *Regras* e as *Meditações* é menor do que parecia. Na primeira obra ao constatar percepções indubitáveis (em relação ao meu pensamento), não me é possível pensá-las de modo diferente, assim, posso universalizar esta percepção por meio de um juízo [DESCARTES, 1989, p. 74, 78; AT X 421, 425]. Neste sentido, embora não sejam usados estes termos nas *Regras*, meu pensamento representa objetos semelhantes às essências eternas e imutáveis. Penso que a tese principal destas afirmações seja a passividade do pensamento em relação a estes conteúdos, levando a afirmá-los, ainda que só possam existir no pensamento, como independentes deste:

Uma “essência verdadeira e imutável” se caracterizaria, então, por não depender do pensamento. Ora, “não depender do pensamento” não significa existir “fora do pensamento”. Os objetos matemáticos, por exemplo, têm essências imutáveis, independentes do pensamento, embora não tenham existência atual. [LANDIM, 2009, p. 205 – 206].

⁶⁴ Descartes apresenta estes critérios nas Primeiras Respostas [AT VII 118] e na Quinta Meditação [DESCARTES, 1973. pp. 131-132; AT VII 64].

Pode-se, em linhas gerais, concluir que a objetividade destes conteúdos (no sentido em que eles não são produtos de meu pensamento e podem ser percebidos por todos os seres de razão), em ambas as obras, deve-se principalmente à constatação da passividade do entendimento em relação aos objetos, inferindo-se que estas ideias representam naturezas imutáveis.

Vamos agora à explicação nominal de verdade, que afirma que é a conformidade do pensamento ao objeto. Vimos que Valentim defende que há duas concepções de verdade: uma que explica verdade como intuição, evidência, e outra como correspondência do pensamento à realidade – em um sentido formal, em que os objetos existem por si mesmos.

Defendo que, assim como esta explicação aparece na carta a Mersenne de 1639, ela pode ser coerente com as duas obras, bastando não reduzir conformidade à correspondência em seu sentido forte, isto é, em que a verdade ocorra somente quando o pensamento atinja as realidades nelas mesmas. Antes de tudo, é importante destacar que todas as coisas devem ser consideradas não em si mesmas, mas pelas ideias apresentadas no entendimento [AT III 474] - mesmo quando afirmarmos verdades que independem do pensamento, isto ocorrerá via ideias. Neste aspecto, tanto as *Regras* como as *Meditações* se assemelham. Quanto à conformidade, se nossa leitura esta correta, pode-se ver em ambas: na primeira como conformidade à razão (em um sentido objetivo), isto é, quando meu pensamento atinge a razão compartilhada por todos os seres racionais; e nas *Meditações* quando meu pensamento atinge essências imutáveis. Em ambos os casos não é necessário que estes pensamentos correspondam a uma realidade atual para serem afirmados verdadeiros, neste sentido, os objetos apresentados pelo pensamento, como no caso das essências, não existem em si mesmos, não tem uma contraparte formal.

Para além disso, há casos em que o pensamento afirma a si mesmo, como na afirmação de sua existência [DESCARTES, 1973, p. 100; AT IX 19] e das ideias em

suas realidades objetivas [DESCARTES, 1973, p. 107; AT IX 27]⁶⁵. Assim, as próprias *Meditações* devem pressupor uma explicação de verdade mais ampla para dar sentido às verdades que se referem ao seu próprio pensamento, aproximando-se aqui da concepção de Valentim de verdade como intuição dada nas *Regras*. Deste modo, quando Descartes define a verdade como “conformidade do pensamento com o objeto” [DESCARTES, *apud* Landim, 1992, p. 23; AT II, pp. 596 – 597], este sentido de verdade parece ser coerente com os três sentidos seguintes de objeto: dos conteúdos das ideias em sua realidade objetiva, dos conteúdos das ideias representando essências e dos conteúdos das ideias representando realidades formais.

É assim que, a definição de verdade proposta na carta a Mersenne, quando estendida aos três sentidos acima, parece ser coerente tanto com a noção de verdade das *Regras* quanto a das *Meditação*. Limitá-la a uma forte noção de correspondência, mesmo se a localizarmos nas obras posteriores de Descartes, tornaria difícil explicar afirmações de verdades como a dos objetos em sua realidade objetiva. Por outro lado, seguindo o princípio de caridade interpretativa, interpretar “conformidade” de uma maneira mais ampla possibilita defender que há uma definição de verdade coerente com toda a filosofia cartesiana.

Uma objeção que poderia ser lançada seria a de aceitar este sentido mais amplo de conformidade, porém explorar a dúvida e suas consequências implicaria em questionar até mesmo este sentido amplo de conformidade, uma vez que ela coloca em questão a razão e todas as naturezas simples. Porém, como vimos, a razão não é colocada em questão. Em linhas gerais, foi argumentado que a condição para a dúvida metafísica não ser gratuita é ser construída de acordo com um cenário cético que a justifique, de modo que ela pressupõe algumas noções mínimas, como a noção de causalidade (uma vez que sou criado por um Gênio Maligno/Deus Enganador), regras lógicas e sujeito pensante. Minha hipótese então seria que algumas noções comuns

⁶⁵ Mesmo sob a dúvida metafísica Descartes afirma a realidade objetiva de suas ideias, isto é, mesmo que estas ideias não correspondam a nada exterior ao pensamento, elas são verdadeiros enquanto conteúdos que apresentam objetos ao meu pensamento.

como as regras lógicas e a definição de verdade seriam imunes à dúvida. A definição de verdade, como as noções lógicas, não podem ser negadas sem inviabilizar o cenário cético. Assim, ao duvidar que um juízo é verdadeiro já se estaria de posse da definição de verdade, uma vez que sua negação implicaria na impossibilidade de duvidar por meios não arbitrários e justificados. Para duvidar que determinado juízo é verdadeiro, deve-se ao menos colocar em questão que o que foi afirmado (o suposto objeto que meu juízo pretende descrever) conforma-se com a descrição, por exemplo, para duvidar que toda extensão é figurada, devo duvidar que meu pensamento, por meio de juízos, descreva adequadamente um objeto (a extensão) que de modo imutável esteja ligado a uma propriedade (a figura).

Por fim, se estas considerações estão corretas, é permissível a tentativa de compreender a definição de verdade na filosofia cartesiana utilizando as *Regras*, com a condição, como Valentim muito bem nota, de diferenciar suas fundamentações. Entretanto, o escopo desta trabalho priorizou três aspectos quanto à noção de verdade: a definição; a problematização entre conhecimentos verdadeiros e critério de verdade nas *Meditações*⁶⁶ e, a partir disso, uma resposta à circularidade; se a verdade pode ser entendida como coerência ou correspondência – não entrando em detalhes sobre as diferenças de fundamentações.

Podemos vislumbrar, por fim, que a noção de verdade em Descartes mantém uma definição ampla de conformidade de juízos a objetos e, neste sentido, não há um conflito interno com a sua obra. Embora ao longo do tempo Descartes questione a suficiência do entendimento de fundamentar a regra geral de verdade e, assim, um horizonte se abra com a investigação da causa de meu ser, o conhecimento, das *Regras* aos *Princípios*, sempre esteve ligado à noção de juízos imutáveis em que nenhuma dúvida residia. Se a odisseia cartesiana nos apresenta mundos novos, como a vivência de um entendimento autônomo, a unidade da razão, o abalo da dúvida e a

⁶⁶ É importante notar que o critériogeral de verdade não é colocado em questão nas *Regras*, uma vez que o conhecimento intuitivo é tomado como fundamento da verdade (gerador de verdade) sem problematizações.

conquista da veracidade divina, o que tornou este percurso possível foi o compromisso de Descartes com um conhecimento claro, distinto e indubitável. Se os fundamentos ficaram mais sólidos a ponto de resistir à maior razão de duvidar, os juízos de conhecimento sempre foram almejados como imutáveis, mesmo que para isso as primeiras afirmações das *Meditações* parecessem estéreis, revelando não um mundo de entidades eternas, mas um eu “cambaleante” agarrado a si mesmo. Surge assim o sujeito pensante com um turbilhão de ideias, algumas com traços apagados, outras nítidas e reais e uma especial, tão real, impossível ser abarcada pelo pensamento. A partir de então se é levado a um ser onipotente, que por isso, pôde criar o tempo e com ele essências eternas e imutáveis, um mundo atual com elas instanciadas e um ser ao qual foi compartilhado o conhecimento destas criações através de ideias inatas. Em suma, a noção de verdade, pensada, primeiro, enquanto juízos verdadeiros sempre se comprometeu com afirmações imunes à dúvida e imutáveis, segundo, enquanto definição de verdade como “conformidade” foi abrangente, e só assim foi possível explicar diferentes afirmações de verdade que percorreram o sujeito pensante e chegaram a essências eternas. Se o fundamento mudou, me parece plausível supor que isto decorreu de seu compromisso com uma ciência segura, constituída por juízos indubitáveis.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, F. *La decouverte metaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

_____. **Significação da filosofia**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

ANDRADE, Edson. **O problema da circularidade na fundamentação da ciência nas meditações metafísicas de Descartes**. Princípios, Vol. 8, nº9, pp.18-35. Natal: UFRN, 2001.

ARAUJO, Marcelo de. *Descartes on Mathematical Truths: Coherence and Correspondence in the Refutation of Scepticism*. History of Philosophy Quarterly, Vol. 23, pp. 319-337, 2006.

BATTISTI, César Augusto. **O método de análise em Descartes: da resolução de problema à constituição do sistema do conhecimento**. (Estudos Filosóficos, 5).Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.

BECK, L. J. *The Method of Descartes*. Oxford: The Clarendon Press, 1952

BEYSSADE J-M. **Sobre o circulo cartesiano**. Analytica, Vol. 2, nº 1, pp. 11- 36. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

BROUGHTON, Janet. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton University Press, 2002.

BRUNSCHVIG, Leon. *Écrits Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

CHISHOLM M. Roderick. *The problem of criterion*. 1982. Disponível em: <http://www.oswego.edu/~dhoracek/220/Chisholm-criterion.pdf>. Acesso em 19 de setembro de 2014.

COTTINGHAM. J. **Descartes**. Aparecida, SP: Idéias& Letras, 2009.

DESCARTES, René. ***Oeuvres de Descartes, II***. Org. Adam, C. & Tannery, P. CNRS: Vrin, 1898.

_____. **Meditações, Objeções e respostas**. (Os Pensadores). Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. 1973.

_____. ***Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité***. Tradução J-LucMarion. La haye: Martinus Nijhoff, 1977.

_____. ***The Philosophical Writings of Descartes***. Tradução Cottingham, John, Robert Stoothoff, e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. **Regras Para a Direção do Espírito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. ***The Philosophical Writings of Descartes***. Tradução: Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D., e Kenny, A. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas**. Tradução: Marcos André Gleizer. *Analytica*, vol 16, nº 1 e 2, pp. 207- 219. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

FORLIN, E. **A teoria cartesiana da verdade**. São Paulo: Unijuí/Fapesp, 2005.

FRANKFURT, H. ***Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations***. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1970.

_____. ***Descartes on the Consistency of Reason***. In: HOOKER, Michael (Ed.). *Descartes: Critical and Interpretive Essays*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1978.

GEORGES J. D. ***Les structures de la vérité chez Descartes***. Dialogue, Vol. 26, nº 3, pp. 465-490, 1987.

GLEIZER, M. A. **Considerações acerca da doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas**. Verdade, Conhecimento e Ação. Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho, pp. 183-198. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GUEROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

GUIMARÃES, Ferrer. **A teoria da representação na terceira meditação: a originalidade da metafísica cartesiana**. Tempo da Ciência. N° 14, pp. 99-114, 2007.

HAUPTLI, Bruce. **Frankfurt on Descartes: Consistency or Validation of Reason?** International Studies in Philosophy. Vol. 1, 1983.

HOFFMAN, P. **Essays on Descartes**. New York: Oxford University Press, 2009.

KENNINGTON, Richard. **The Finitude of Descartes' Evil Genius**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 32, n° 3, pp. 441-446. University of Pennsylvania Press, 1971.

LANDIM FILHO, R. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. **Sobre a verdade**. Síntese Nova Fase, vol. 20, n° 63, pp.459-475. Belo Horizonte, 1993.

_____. **Questões disputadas de metafísica e de crítica de conhecimento**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____. **Ideia, ser objetivo e realidade objetiva nas “Meditações” de Descartes**. *Kriterion*, n° 130, pp. 669 – 690. Belo Horizonte, 2014.

LEVY, L. **Ainda o cogito: uma reconstrução do argumento da Segunda Meditação**. In: Marco Zingano; Fátima Évora; Paulo Faria; Andrea Loparic; Luiz Henrique Lopes dos Santos (Org.). *Lógica e Ontologia. Ensaios em Homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 209-232, 2004.

_____. **A recusa da definição de homem como animal racional na Segunda Meditação - Primeira parte.** *Analytica*, Vol. 13, pp. 257-284, Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. **A recusa da definição de homem como animal racional na Segunda Meditação - Segunda parte.** *Analytica*, Vol. 13, pp. 149-160. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

LYNCH, M. P. ***The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives.*** Massachusetts: The MIT Press, 2001.

MARION, Jean-Luc. **Sobre a ontologia cinzenta de Descartes.** Tradução de Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples. In: Cottingham, J. (Org.). *Aparecida: Idéias&Letras*, p.143-170. 2009.

MILLER, L. G. ***Descartes, mathematics, and God.*** *Philosophical Review*, Vol. 66, n° 4, pp. 451-465, 1957.

NADLER, S. ***The Doctrine of Ideas.*** In: *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, p.86-103. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

NEWMAN, L e NELSON, A. ***Circumventing Cartesian Circles.*** *Noûs*, Vol. 33, n°. 3, pp. 370-404, 1999.

NEWMAN, L. ***The Fourth Meditation.*** *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 59, n° 3, pp. 559-591, 1999.

_____. ***Rocking the foundations of cartesian knowledge: Critical notice of Janet Broughton, "Descartes's method of doubt".*** *The Philosophical Review* Vol. 113, n°. 1, pp. 101-125, 2004.

_____. ***Descartes's Epistemology.*** *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/descartes-epistemology>. Acesso em 08 abril de 2015.

OLIVEIRA, Érico Andrade Marques de. ***Le rôle de la method dans la constitution de la physique cartésienne***. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 2005.

_____. **A função da hipótese e da experiência na constituição da certeza científica de Descartes**. Cadernos de história e Filosofia da Ciência. Vol.16, pp. 259 - 280. Campinas: UNICAMP, 2006.

_____. **A Construção da Regra IV das “Regras para Direção do Espírito” sob uma perspectiva da “Mathesis Universalis”**. Cadernos de história e Filosofia da Ciência, Vol. 17, nº 2, pp.199-223. Campinas: UNICAMP, 2007.

_____. **A intuição vazia: a ontologia do objeto matemático nas *Regulae ad Directionem Ingenii***. Analytica, vol. 12, nº 2, pp. 163-197. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008

RADNER, D. ***Thought and Consciousness in Descartes***. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 26, nº 3, pp. 439-452, 1988. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v026/26.3radner.html>. Acesso em 02 abril de 2015.

ROCHA, E. M. **O Conceito de Realidade Objetiva Na Terceira Meditação de Descartes**. Analytica, Vol. 2, nº2, pp. 89-103. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____. **Função do conceito de idéia inata na prova da existência da substância infinita apresentada na quinta meditação de Descartes**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Vol. 17, pp. 102-119. Campinas: UNICAMP, 2007.

_____. **Observações sobre a dúvida cartesiana**. O Que nos Faz Pensar, Vol. 28, pp. 5-24. Rio de Janeiro: PUCRJ, 2010.

_____. **Verdade nas idéias e verdade nos juízos**. Estudos de Filosofia Moderna, Vol. 1, pp. 57-68. Porto Alegre: Linus editores LTDA, 2011.

_____. **Simplicidade de Deus e racionalidade do mundo**. Kriterion, nº 129 , pp. 173-188. Belo Horizonte, 2014.

ROD, W. ***L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience***. Les

Études philosophiques, n° 4, pp. 461-473, 1976.

ROZEMOND, M. **Descartes's Ontology of the Eternal Truths**, Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy: Essays in Honor of Vere Chappell, Paul Hoffman, David Owen, Gideon Yaffe eds. Broadview Press, pp. 41-63, 2008.

SARDEIRO, Leandro de Araújo. **A significação da *Mathesis Universalis* em Descartes**. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2008.

SMITH, K. **Descartes' Theory of Ideas**. 2014, Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/descartes-ideas/>. Acesso em 08 abril de 2015.

SMITH, P. J. **Diálogos Sobre O Ceticismo e A Duvida Cartesiana**. O que nos faz pensar, vol. 5, n°1, pp. 72-105. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1994.

VALENTIM, M. A. **Método e metafísica: Descartes entre as Regras e as Meditações**. Dois Pontos, vol. 5, n°1, pp. 43 – 66. Curitiba, São Carlos, 2008.

VILLORO, Luis. **La idea y el ente en la filosofía de Descartes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

ZABOTI, M. A. **O problema do círculo cartesiano**. Dissertação de mestrado. Curitiba: UFPR, 2013.